DIE KIRCHLICHEN, SITTLICHEN UND SOZIALEN ZUSTÄNDE DES XV. JAHRHUNDERTS

NACH

DIONYSIUS CARTHUSIANUS.

I. TEIL:

DAS LEBEN DER GEISTLICHEN.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

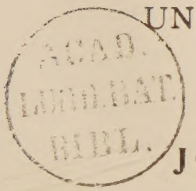
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN



VORGELEGT

VON

JOHANNES SCHÄFER

CAND. THEOL.

AUS DRESDEN.

SCHKEUDITZ

VERLAG VON W. SCHÄFER

1904.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. jur. et phil. Georg von Below.
26. Februar 1904.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: § 1. Leben und Bedeutung des Dionysius Carthusianus 4

I. Das Leben der Geistlichen:

a) Darstellung des Zustandsbildes des Dionysius.

§ 2. Das Leben der Bischöfe 32

§ 3. Das Leben der Kleriker 42

b) Der realhistorische Hintergrund dieses Zustandsbildes.

§ 4. Die kirchlichen Zustände der Diözese Lüttich im 15. Jahrhundert 53

§ 5. Das Resultat 63

Anmerkungen . . . . . 65—85

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547024_0089

Den anziehendsten Gegenstand der historischen Forschung bilden die Zeiten des Überganges. Ihr Reiz liegt darin, dass sie dem Geheimnis des Werdens und Entstehens am nächsten führen. In ihnen beginnen die Elemente sich zu bilden, welche in der folgenden Zeit wirksam sind; in ihnen sammeln sich die Strömungen, welche die folgenden Jahrhunderte tragen.

Aber sie sind nicht nur Perioden, in denen neue Gestaltungen sich vorbereiten, sondern ebenso solche, in denen frühere zerfallen. Das gilt auch von dem Jahrhundert vor der Reformation. Die konfessionell-katholische Geschichtschreibung ist freilich gegenwärtig um den Erweis des Gegenteils bemüht: sie schildert uns das 15. Jahrhundert als eine Zeit der Blüte und des Gedeihens, das der Reformation als eine Zeit der Vernichtung und des Niederganges[1]). Derartige Versuche aber sind gerade heutzutage, wie jeder weiss, nicht eben selten[2]), und vielleicht ist es darum nicht überflüssig, über diese Frage einmal das Zeugnis eines Mannes zu hören, der einer der genauesten Kenner der kirchlichen, sittlichen und sozialen Zustände seiner Zeit war, des Dionysius Carthusianus. Seine sozial-ethischen Schriften geben ein lebendiges, anschauliches und wahrheitsgetreues Bild dieser Zustände und sind daher für uns ausserordentlich wichtige Quellen zur Kenntnis des Zustandes, in dem die Kirche, der Klerus, das Mönchtum und die Laienwelt im 15. Jahrhundert sich befanden. Als solche aber sind sie bisher noch nicht verwertet worden, obgleich man mehrfach auf sie aufmerksam gemacht hat[3]). Die vorliegende Arbeit versucht, das bisher Unterlassene zu tun und zunächst das Leben der Geistlichen des 15. Jahrhunderts auf Grund der Schriften des Dionysius darzustellen.

Einleitung.

§ 1.

Leben und Bedeutung des Dionysius Carthusianus.

Hauptquelle: Die von dem Karthäuser Theodoricus Loherius de stratis verfasste Vita. Sie ist wiederholt gedruckt (Colon. 1530 — Act. Sanct. Bollandist. Mart. II 245 ff.) und wird benutzt und zitiert in der neuesten Ausgabe im 1. Bande der Opera omnia (Doctoris ecstatici Dionysii Cartusiani in unum corpus digesta ... Monstrolii 1896 ff. 4°) — Ferner: Dorlandus, Chronicon Cartusiense, Coloniae 1608. Einiges bei Fisen, Hist. eccl. Leod., Leodii 1696.

Mougel, Denys le Chartreux, Montreuil sur Mer 1896 — W. Moll, Johannes Brugmann, Amsterdam 1854, I, 70 ff. — W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming, benutzt und zitiert in der deutschen Bearbeitung von P. Zuppke, Leipzig 1895 (passim.) — O. Zöckler, D. d. K. in den Theol. Stud. u. Krit. Bd. 54, 1881, 636—665. — S. M. Deutsch in der Prot. Realenc.[3] IV, 698—705 — Welzer-Welte, Kath. Kirchenlexikon[2] III, 1801—1808 (Jocham, Scheeben).

Über die Ausgaben seiner Schriften: Mougel, p. 75 ff., Deutsch, 698, 699.

Weitere Literatur[4]) ist am betr. Orte angegeben. Die Literatur zur Geschichte Lüttichs siehe Anm. 312.

Dionysius[5]), gewöhnlich nach dem Orden, welchem er angehörte, der „Karthäuser", oder nach dem Orte seiner Geburt Dionysius Rickel[6]) genannt, ward im Jahre 1402[7]) geboren. Seine Heimat Rickel war ein kleines Dorf, zwischen St. Trond

und Looz in der Grafschaft Hesbaye gelegen, welche in jener Zeit zur Diözese Lüttich gehörte. Anders als bei so vielen kirchlichen Männern dieser Zeit, ist sein Geschlecht nicht unbekannt: er entstammte dem altadlichen Hause derer van Leeuwen [8]). Über seine Jugend und Erziehung wissen wir wenig: nur selten führte später die Freude an der Erinnerung die Gedanken des einsamen Mannes zum Elternhause und an die Stätten der Kindheit zurück. Die Familie war klein, Dionysius besass nur noch einen Bruder und zwei Schwestern [9]), und wie es scheint, waren seine Eltern nicht sehr wohlhabend. Er musste, wie er selbst erzählt, in seiner Jugend, ehe er die Schule besuchte, die Schafe seiner Eltern hüten [10]).

Schon frühzeitig legte Dionysius neben einer natürlichen, echt knabenhaften Frische und Wildheit [11]) ganz aussergewöhnliche Gaben des Geistes an den Tag [12]). Für den begabten Knaben war die Klosterschule der rechte Ort und so wanderte er schon im zarten Alter [13]) jeden Morgen von Rickel nach dem benachbarten St. Trond hinüber, wo er in der kleinen Schule der Benediktinermönche [14]) den ersten Unterricht empfing. Begierig nahm er an, was ihm an Bildungselementen dargeboten ward; so gross war sein Lerneifer, dass er bisweilen schon um Mitternacht, wenn das Mondlicht durchs Fenster schien, sich von seinem Lager erhob, um in die Schule zu gehen, weil er glaubte, es sei schon heller Tag. Erst an der verschlossenen Haustür ward er seines Irrtums gewahr [15]).

Nur kurze Zeit genoss er den Unterricht der Klosterschule von St. Trond. Was ihn bewog dieselbe zu verlassen, wissen wir nicht — vielleicht geschah es aus dem Grunde, weil die Lehrer derselben dem frühreifen Knaben nichts mehr bieten konnten [16]). Auch darüber sind wir im Unklaren, wohin er sich nunmehr wandte [17]); doch darf man vermuten, dass es wiederum eine Klosterschule war, die er zu fernerem Studium aufsuchte. Denn wie er selbst sagt, hat er in diesen Jahren seines Lebens den ersten Eindruck von der Erhabenheit der Weltverleugnung empfangen [18]). Er hat ihn nicht mehr verlassen, denn nichts haftet ja so fest, als die Anschauungen, die die Seele halb unbewusst in der Jugend aufnimmt; und so ist denn, unter den bestimmenden Einflüssen seiner neuen Um-

gebung die Liebe zur vita religiosa in ihm erwacht und der Entschluss in ihm zur Reife gediehen, der Welt zu entsagen und selber ein Mönch zu werden.

Er entschied sich für den Karthäuserorden, welcher gerade damals in hoher Blüte stand. Man rühmte nicht minder die Reinheit der Sitten und die Strenge der Lebensweise, wie den Kunstsinn und die literarische Betriebsamkeit an den Gliedern dieses Ordens[19]).

Bei zwei Karthausen seiner Heimatsgegend, der zu Zeelhem bei Diest in Brabant, und der zu Roeremonde an der Maas, bat er um Aufnahme[20]). Aber beide mussten den achtzehnjährigen Postulanten, der sich damals schon einen achtungswerten Grad gelehrter Bildung erworben hatte, seiner zu grossen Jugend wegen abweisen, denn die Regel des Ordens erlaubte den Eintritt nicht vor dem 20. Jahre.

Dionysius bezog nun die Universität Köln[21]), um hier Philosophie und Theologie zu studieren. Von den damaligen Lehrern derselben hinterliess besonders Theodoricus, der Kanzler der Universität, bei ihm einen tiefen und bleibenden Eindruck: alles Lob, das man einem Manne erteilen kann, knüpfte er an seinen Namen[22]). Aber auch von anderen Lehrern dieser Hochschule ist er durch reiche und fruchtbare Anregungen mannigfach gefördert worden. So waren die Vorlesungen, in welchen der gelehrte Exeget Rutger Overbach[23]) fast volle drei Jahre hindurch die Psalmen auslegte, von massgebendem Einfluss auf die Gestaltung seines eignen Psalmenkommentars[24]), so ward er durch seinen philosophischen Lehrer Gerard Tersteegen[25]), einen Thomisten, der sich mit Untersuchungen über das Verhältnis von ens und essentia beschäftigte und als Ergebnis derselben eine commentatio in aureum D. Thomae tractatum de ente et essentia veröffentlichte[26]), gleichfalls auf dieses Gebiet geführt. Diesem Manne verdankte Dionysius wohl auch das Thema zu einer Abhandlung philosophischen Inhalts, durch welche er sich bereits nach 2jährigem Studium den Grad eines magister artium erwarb[27]) und sich so in die gelehrte Welt jener Zeit einführte. Diese Erstlingsarbeit[28]) behandelte die Frage der Realität der Differenz von ens et essentia, die der jugendliche Verfasser nach dem Vorgang des Thomas zu

beweisen suchte. Später freilich kam er durch tieferes Nachdenken über diesen Gegenstand zum entgegengesetzten Resultat; aber er konnte nicht, wie er es wohl gewünscht hätte, eine veränderte Bearbeitung der Schrift erscheinen lassen, weil sie ihm damals schon abhanden gekommen war[29]).

Sonst freilich waren die Erinnerungen des Dionysius an seine Universitätszeit und besonders an seine Kommilitonen, keine freundlichen. Die Rohheit, Lasterhaftigkeit und Unsittlichkeit, welche zu jener Zeit vielfach unter den Studenten herrschten[30]), widerten den ernsten Jüngling an. Der Abscheu, welchen dies Treiben ihm einflösste, blieb ihm auch bis in seine späteren Jahre und er bestimmte ihn zu seinem so geringschätzigen Urteil über die Studenten, ja über die Universitäten überhaupt[31]).

So war in Köln 1423 seine wissenschaftliche Bildung vollendet und sein Studium durch die Promotion zum Abschluss gekommen. Aber als Dionysius noch im selben Jahre nach Roeremonde zurückkehrte, war er innerlich der Alte: der Gedanke, ein Leben der Selbstverleugnung zu führen, war bei ihm zu einem festen Vorsatze geworden. Er wiederholte seine Bitte um Aufnahme in den Karthäuserorden und jetzt konnte sie ihm gewährt werden. So ward Dionysius Mönch und das Kloster wurde seine zweite Heimat[32]).

Dionysius war Mönch von ganzer Seele, er lebte in den Anschauungen und Vorurteilen dieses seines Standes. Jeder Widerspruch gegen das Mönchtum war ihm unerträglich, erschien ihm als Sünde[33]), und oft wiederholte er in seinen Schriften die eindringliche Mahnung, die Welt zu verlassen, da nur das Kloster Ruhe und Vergebung bieten könne[34]). Und er selbst suchte und fand in der Tat im Kloster nichts als Entsagung[35]).

Die asketischen Anforderungen seines Ordens, vor dessen strengen Lebensformen selbst ein Mann wie Geert Groot zurückbebte, hat er mit dem grössten Eifer und mit der Kraft eines von seiner Sache wirklich überzeugten Mannes verteidigt[36]). Deshalb war es ihm unmöglich, den Bedenken gerecht zu werden, welche Johann Gerson gegen einzelne Punkte der Ordensregel richtete[37]), obwohl er ihm selber das Zeugnis geben musste, dass er früher ein fidelis amicus et praecipuus zelator der Karthäuser gewesen sei[38]). Fleischgenuss wollte Dionysius

dem Jünger des hl. Bruno nicht einmal in Todesgefahr, eigenmächtiges Verlassen der Klause nicht einmal zur Rettung eines Sterbenden gestatten [39]).

Aber keine dieser Forderungen genügte ihm selber, keine schien ihm hoch genug im Vergleich zu dem, was er fühlte. Darum war es ihm nicht genug, die strengen Vorschriften der Ordensregel zu beobachten: er konnte nicht lassen, darüber hinaus zu streben. Für ihn gab es keine Stunde, ganze Nächte hindurch verharrte er beim Gebet [40]). Auch dass er die Entsagungen leistete, die von den übrigen Mönchen gefordert wurden, erachtete er für zu gering: er steigerte die asketischen Übungen zur härtesten Selbstkasteiung. Er entsagte jeder Bequemlichkeit und verzichtete selbst auf Kleinigkeiten, wenn er glaubte, dass sie ihm zum Genusse würden [41]). Nicht nur, dass er, der sich rühmen konnte, im Besitze eines eisernen Kopfes und eines ehernen Magens zu sein [42]), im Ertragen von Kälte, in Fasten und Wachen mehr leistete als jeder andere und sich den Schlaf wie Speise und Trank oft bis zur Grenze des Menschenmöglichen versagte — er suchte das Hässliche, der Schmutz war ihm Wonne [43]). Im Bezeigen der schrankenlosesten, bis zur Selbsterniedrigung gesteigerten, ja sich selbstwegwerfenden Demut fand er Befriedigung [44]).

Man bemerkt leicht, dass die Frömmigkeit, die er lehrte und die in einer überschwänglichen Marienverehrung gipfelte [45]), im wesentlichen in dem Ernst der Busse besteht: niemand, so versichert er immer wieder, darf der Strenge des gerechten Gottes, des furchtbaren Weltenrichters vergessen, mag er auch äusserlich noch so sehr im Glücke stehen. Schon hiermit ist ausgesprochen, dass der Bussernst bei ihm eine ganz bestimmte Färbung hatte, er war vor allem Furcht vor den Strafen der Hölle. Denn der Schwerpunkt des geistlichen Lebens lag bei ihm in der Erwartung des zukünftigen Heils. Man kann dies Gefühl der Furcht vor den ewigen Strafen kaum stärker aussprechen als er es getan hat, immer wieder hebt er es als das entscheidende religiöse Motiv hervor und will es darum auch in der Seelsorge aufs stärkste betont wissen. Wir stehen hier nicht vor einmal ausgesprochenen Reflexionen, sondern in diesen Gedanken lebte und webte Dionysius [46]).

Die Angst und die Wehmut der Busse verliessen ihn selber nie; er brauchte nur an seine eigenen Sünden, an kleine und geringfügige Verfehlungen zu denken, so strömten seine Augen von Thränen[47]). Auch Dionysius war durchschauert von der Höllenangst dieser Jahrhunderte, von dem nagenden Gefühl der Sündhaftigkeit. Und wie die sinnlichen Dinge, welche die Frömmigkeit der Zeit mit magischer Kraft an sich fesselten, ihm unvergleichlich hoch standen[48]), so beschäftigte sich seine Phantasie nur zu gern mit dem, was jenseits des Grabes liegt. Durch anhaltendes und eindringendes Nachdenken versuchte er den Schleier zu lüften, der das Reich des Todes verhüllt und Erzählungen darüber erregten seine höchste Teilnahme[49]). Über die Art und Gestaltung des zukünftigen Gerichts, über den Aufenthalt der Seelen im Fegfeuer, über die Pein der Angeklagten, über die Qualen, welche die Verdammten in der Hölle zu erwarten haben und über die Freuden, welche den Seligen das Paradies des Himmels, der Ort der Anschauung Gottes, bietet — über das alles hat er, in dem ernsten und heissen Bemühen, eine befriedigende Lösung zu finden, immer wieder nachgesonnen und ausführlich geschrieben[50]).

Aber kein Mensch erträgt die immer gleiche Spannung der Seele. Deshalb ist es wohl glaublich, dass dieser Zustand einer nervösen Überreizung der Phantasie, der auf die Dauer nicht bleiben konnte, in ekstatischen und visionären Zuständen seine Lösung suchte. Ihre Häufigkeit[51]) brachte ihm den Beinamen des Dr. ecstaticus ein[52]). — In der Einsamkeit der Klause, wenn er seinen Studien oblag, oder im geheimnisvollen Dunkel schlafloser, beim Gebet durchwachter Nächte[53]) — aber auch inmitten der Fratres, am hellen Tage, wenn er den Klang der Orgel vernahm, wenn er beim Altardienst im Chore die Messe las oder ein Totenoffizium persolvierte[54]), glaubte er allerlei Gesichte zu sehen. Meist waren es die im Fegfeuer schmachtenden Seelen der Abgeschiedenen, mit denen er zu verkehren meinte. Er sah die Flammen des ewigen Feuers an den Leibern der Verstorbenen gierig emporzüngeln und Schlangen, Kröten und andere Unholde in ihren Eingeweiden wühlen[55]). Manchen ihm wohlbekannten Mann, manchen, dem er im Leben nahegestanden, erblickte Dionysius unter den

Gepeinigten: so seinen Vater[56]), um dessen Heil er sich sorgte, einen Novizen[57]), dem er ein gegebenes Wort noch nicht eingelöst hatte, einen Klosterbruder[58]), dem man noch das Totenoffizium schuldete, einen längst verstorbenen Magister[59]), der wohl ein frommer und sittenstrenger Mann, aber pluraliter beneficiatus gewesen war, den Lütticher Bischof Johann VIII. von Heinsberg[60]), der einst seiner ernsten Warnungen nicht geachtet hatte und andere. — Auch die Dinge und Ereignisse der sichtbaren Welt, Personen und Vorgänge der unmittelbaren Gegenwart und Umgebung, wie der elende Zustande der Kirche Lüttichs[61]), seiner Heimatsdiözese, die Sünden der Bischöfe und Prälaten und der sittliche Verfall des Klerus jener Zeit[62]), das Vordringen der sarazenischen Macht[63]), Kriegsgefahr[64]) und der Familienzwist des Hauses Geldern[65]) — kurz alles, womit seine Gedanken sich gerade lebhaft beschäftigten, ward ihm zum Gegenstande von Visionen.

Dionysius selbst[66]), ferner sein Biograph Loer[67]), der Chronist des Karthäuserordens Dorland[68]), haben die Erzählungen aufgezeichnet, selbst die Geschichtsschreiber Lüttichs haben ein paar derselben ihrem Geschichtswerke eingefügt[69]). Für uns besitzen die Aufzeichnungen darüber insofern zweifellos einen gewissen Wert, als sie uns einen tiefen Blick in das Seelenleben des Dionysius tun lassen.

In Roeremonde trat Dionysius bald in die vorderste Reihe. Die Mönche empfanden mehr als Liebe zu ihm: sie blickten zu ihm auf wie zu einem Wesen höherer Art. Sie erzählten davon, dass sein Geist beim Gebet stundenlang zur unmittelbaren Anschauung Gottes erhoben werde und sein Ohr himmlische Klänge vernähme[70]); andere glaubten, als er einstmals nach einer Abwesenheit ins Kloster zurückkehrte, Zeichen am Himmel gesehen zu haben[71]). Bald wusste man auch von Wundern, die er selbst verrichtet, von wunderbaren Bekehrungen, die er bewirkt habe[72]).

Für den Eindruck einer solchen Persönlichkeit war das Volk empfänglich. Man bewunderte des Dionysius strenge Selbstzucht, man schätzte noch mehr seine seelsorgerliche Weisheit. Voll andächtiger Verehrung strömten Scharen von Pilgern nach Roeremonde. Wer Rat für seine Seele bedurfte,

der suchte seine Zelle auf, um ihm eine Generalbeichte abzulegen und sich die Pönitenz bestimmen zu lassen[73]). Und dieser Mann, dem die Gewalt der hinreissenden Rede versagt war[74]), besass doch eine unvergleichliche Gabe, die Menschen zu behandeln. Besonders die Frauen standen unter seinem Einfluss[75]). Die Stille des Klosters ward durch die Scharen der Besucher allzusehr gestört, darum übertrug der Prior Dionysius das Amt eines Prokurators; als solcher hatte er seine Wohnung ausserhalb der Klausur in einem Anbau des Klosters[76]).

Es war nicht nach Dionysius Wunsch; denn ihm war es ernst mit der Weltflucht. Er entzog sich der Verehrung des Volkes, indem er sein Amt niederlegte und in die stille Einsamkeit seiner Zelle zurückkehrte[77]). Aber konnte es anders sein, als dass die Bewunderung, die man für ihn hegte, dadurch nur noch gesteigert wurde?

Dionysius entschlug sich seiner nach aussenhin wirkenden Tätigkeit nur, um sich ganz auf das gelehrte Studium konzentrieren zu können. Sein Sinn hing an den Büchern[78]). Dazu war er eine rastlos vorwärtsstrebende Natur; die Summe von Kenntnissen, welche er besass, genügte ihm nicht. In Roeremonde verfügte er über eine umfassende Bibliothek, die es ihm ermöglichte, einen guten Teil der Wissenschaft seines Jahrhunderts sich anzueignen[79]). Von den Schriftstellern, die er dort fand, war wie es scheint, keiner ihm unbekannt. Aber es mag wohl sein, dass der Umfang seines Wissens über sie hinausgegangen ist[80]). Denn Dionysius war wirklich ungemein belesen. Will man eine Vorstellung davon gewinnen, wie bedeutend seine literarische Erudition war, so braucht man nur die Berichte zu lesen, die er selbst darüber gibt[81]). In ihnen macht er alle Schriftsteller namhaft, die er studiert hat.

So umfangreich diese Verzeichnisse aber sind, so sind sie doch nicht erschöpfend. Denn sie umfassen nicht alle diejenigen, deren Worte sich Dionysius aneignete und mit deren Namen er seine Werke schmückte[82]). — Es ist klar, dass Dionysius seine Kenntnisse nicht überall aus der Quelle geschöpft haben kann. Vielfach mag er sie erst aus zweiter, vielleicht sogar aus dritter Hand bezogen haben. Das gilt natürlich in erster Linie von den arabischen Autoren; denn

nichts berechtigt zu der Annahme, dass Dionysius diese Sprache verstand, und wenn man den damaligen Stand der sprachlichen Bildung in Betracht zieht, so ist sie, wie mich dünkt, geradezu ausgeschlossen. Aber es gilt auch von den griechischen Philosophen, von deren Schriften er sich, selbst wenn er sie in der Ursprache lesen konnte, nicht leicht einen Urtext zu beschaffen im Stande war — mindestens nicht von allen, die er zitiert[83]). Er war hier eben auf Übersetzungen oder auf blosse Auszüge angewiesen, die er in den Werken anderer vorfand. Aber schon dass er diese fremden Zitate wiederholte, zeigt, wie lebhaft sein Interesse für die nichtchristliche Literatur war, und gleichwohl bleibt das Urteil bestehen, dass seine Belesenheit eine ungewöhnliche war; denn es ist andererseits zweifellos, dass er vieles, besonders die Kirchenschriftsteller lateinischer Zunge im Originale gelesen hat.

Wenn Dionysius diese Autoren studierte, so geschah es nur, um von ihnen zu lernen. Dass er sich vieles gemerkt hatte, darin bestand seine Gelehrsamkeit. Während er im allgemeinen bescheiden von sich dachte[84]), hielt er etwas auf die Anerkennung seines Rufes als eines Gelehrten: schon dass er es nicht unterlassen konnte, seinen Werken an zwei Stellen einen Katalog der von ihm gelesenen Schriftstellern einzufügen, ist gewiss bezeichnend. Dazu kommt, dass er nicht frei war von jener Selbstgefälligkeit, welche Autodidakten eigen zu sein pflegt und welche sie besonders dann hervorkehren, wenn sie Gelegenheit nehmen, den Reichtum ihrer selbsterworbenen Kenntnisse auszubreiten. Ganze grosse Abschnitte seiner sozial-ethischen Traktate, ja selbst seiner Predigten bringt er nur dadurch zu Stande, dass er ein Zitat ans andere reiht[85]). Selbst das Gewand, in das er seine Schilderungen von den trüben Zuständen der Gegenwart kleidet, hat er ab und an einmal, vielleicht noch öfter, als es deutlich ist, entlehnt[86]).

Kaum kennt die Geschichte des literarischen Lebens im Mittelalter einen rührigeren Mann als diesen Mönch. Bis in sein hohes Alter hinein war er schriftstellerisch tätig[87]) und nur der zunehmende Verfall der Körperkräfte konnte ihn bewegen, die Feder aus der fleissigen Hand zu legen[88]). Liest man den

indiculus operum suorum a se scriptorum[89]), den er gegen Ende seines Lebens selbst verfasste und in dem er 187 Werke aufzählt, von denen einige sogar mehrere Bücher umfassen, so weiss man in der Tat nicht, was man mehr bewundern soll — ob die grosse Fruchtbarkeit oder die enorme Vielseitigkeit des Mannes und man ist erstaunt zu hören, dass er selber in die Vollständigkeit seiner Aufzählung Zweifel setzte[90]). Voller Bewunderung haben die Nachlebenden ihn deshalb einem Augustin an die Seite gestellt[91]) und geurteilt, dass eine derartige Leistung die Kräfte eines Menschen weit übersteige und nur durch ein besonderes Wunder der göttlichen Allmacht erklärlich sei[92]) — und dies um mehr, weil Dionysius niemals diktierte, sondern alles eigenhändig schrieb, durchkorrigierte und mit Randbemerkungen versah[93]).

Zunächst schrieb Dionysius als Gelehrter, als Theologe. Wir gehen hier nicht auf den mannigfaltigen Inhalt seiner exegetischen, dogmatischen, mystischen, asketischen oder ethischen Werke ein[94]) — nur als literarischer Charakter kommt er für uns in Betracht.

Es ist ohne Zweifel richtig, wenn man behauptet, Dionysius habe sich auf wissenschaftlichem Gebiet nicht als ein schöpferischer Geist bewährt, die Originalität und der Mut, der sich an einen bedeutenden Stoff wagt, um ein Neues selbständig aufzubauen, habe ihm gefehlt. Seine Gesinnung hielt ihn wie alle andern unter dem Banne der Tradition[95]). Das zeigen zunächst seine exegetischen Schriften. Er verfasste eine stattliche Reihe von Bibelkommentaren, in denen er das Alte und Neue Testament ausführlich behandelte. In ihnen suchte er den Ertrag der bisher geleisteten exegetischen Arbeit an der Bibel zusammenzufassen und so lieferte er ein ziemlich vollständiges Repertoire der Ansichten aller älteren Ausleger von Ruf. Es war, wie einer seiner Editoren sagt, gleichsam zum geflügelten Worte geworden: qui Dionysium legit, nihil non legit[96]).

Um die zahlreichen dogmatischen Arbeiten des Dionysius steht es kaum wesentlich anders. Auch als Dogmatiker steht er in vieler Hinsicht auf den Schultern der älteren Theologen. Das zeigt vor allem sein grosser Kommentar zu den Sentenzen

des Lombarden, in welchem er bald Stellen aus ihren Werken wörtlich aufnimmt, bald ihre Gedanken mit eigenen Worten wiedergibt -- oftmals nur da, wo es ihm zur Erklärung nötig scheint, oder wo es einer Verbindung der Zitate bedarf, Eigenes beifügend. Diese Weise, ein Buch zu schreiben, war ja damals weder neu noch selten, und sie entsprach ausserdem seinem Wunsche, seine Belesenheit merken zu lassen. Er selbst suchte das Verhältnis der Abhängigkeit, in welchem er zu seinen Vorgängern stand, in keiner Weise zu verhüllen. Wie er darum jenem Werke den charakteristischen Titel Collectanea gab und bescheiden von ihm erklärte: scripta scholasticorum famosissimorum reduxi in unum[97]), so unterliess er es auch sonst nie, fremdes Eigentum als solches kenntlich zu machen und seine Quellen im Einzelnen anzumerken. — Als sein dogmatisches Hauptwerk ist sein Buch de lumine christianae theoriae, eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre, zu betrachten. Liest man die Schrift, so bemerkt man sofort, dass Dionysius auch in ihr nicht original ist. Er arbeitete auch hier mit fremdem Gedankengut, wenn er auch grössere Selbstständigkeit in der Form zeigte und sich nicht in gleichem Masse fremder Worte bediente, als in seinem Sentenzenkommentar. Deshalb wäre es müssig, seinen dogmatischen Aufstellungen im Einzelnen nachzugehen: wir würden nur bekannte Anschauungen und Formeln wiederfinden.

Andererseits darf man sich die wissenschaftliche Selbstständigkeit des Dionysius nicht zu gering vorstellen. Seine literarische Tätigkeit beschränkte sich nicht etwa nur auf die Auswahl und Zusammenstellung von Exzerpten: die Persönlichkeit des Schriftstellers tritt keineswegs hinter seinem Werke zurück. Er bietet nicht ein blosses Referat und begnügt sich auch nicht damit, die Ansichten der Lehrer früherer Jahrhunderte mitzuteilen. Denn der Gedanke an eine Kritik derselben lag ihm keineswegs fern. Er behielt sich darum überall vor, ein eigenes Urteil über die einzelnen Fragen abzugeben und dasselbe eingehend zu begründen. Die Entscheidungen, welche er trifft, sind sorgfältig erwogen, klar und bestimmt und zeigen, dass er dem Stoff, den er behandelte, wirklich gewachsen war. Ganz besonders darf nicht unerwähnt gelassen

werden, dass Dionysius sich niemals einer bestimmten Schule unbedingt anschliesst. So hoch er den Aquinaten einschätzt und so sehr er ihm seiner ganzen Richtung nach innerlich verwandt ist, so ist er doch nicht Thomist im strengen Sinne. Seine Hinneigung zur Mystik in ihrer neoplatonisch-mystischen Ausprägung, welche überall in bemerklicher Weise hervortritt und die auf seine Stellungnahme zu den theologischen Problemen bestimmend einwirkt, lässt ihn nicht selten in Widerspruch zu Thomas treten, dessen Vorliebe für Aristoteles er durchaus nicht teilte.

Das Urteil, die sämtlichen bisher genannten theologischen Schriften des Dionysius seien unbedeutend, wird schwerlich vielem Widerspruche begegnen. Aber für das geistige Leben jener Zeit sind sie doch insofern nicht ohne Wert gewesen, als sie einem wirklichen Bedürfnis derselben entgegen kamen.

Denn in ihnen bahnte sich an die Abkehr von der bloss scholastischen, kühl-verstandesmässigen Art der Behandlung religiöser Fragen. Durch sein rezeptives Talent, das man zweifellos bewundern muss, war er unter wenigen seiner Zeitgenossen dazu befähigt, das Studium der Scholastik mit dem der Mystik aufs glücklichste zu vereinen. So war er zu der Erkenntnis gekommen, dass ein rein formaler Betrieb der theologischen Wissenschaft, wie er bisher fast allein üblich gewesen war, nicht nur unbefriedigend, sondern auch durchaus ungenügend sei. Darum versuchte er, eine neue Bahn zu beschreiten; nicht allein die Bildung seiner Leser wollte er fördern, sondern in erster Linie war er bemüht, ihrer Erbauung zu dienen. Schon sein Stil zeigt das: absichtlich hat er sich überall einer klaren, einfachen und leicht verständlichen Schreibweise befleissigt, die allerdings des rhetorischen Schmuckes und des Schwunges kühner Bilder durchaus entbehrt [98]). — Nicht immer freilich reichte bei ihm die Kraft soweit als der Vorsatz zielte; ich möchte darum auch nicht sagen, dass es ihm überall gelungen sei, seine Absicht wirklich durchzuführen; aber den Ruhm, dass er es versuchte, verdient er jedenfalls.

Die Hauptstärke des Dionysius als Schriftsteller lag, wie man aus dem Gesagten unschwer erkennt, überhaupt auf einem ganz anderen als dem wissenschaftlichen Gebiet. Denn das Neue,

was er hier zu bieten vermochte, war doch nur Variation innerhalb des gegebenen Schemas. Sein grosser religös-sittlicher Ernst[99]) und die tiefe und wahre Frömmigkeit, die ihm eignete, liessen ihn zu einem hervorragenden Vertreter der praktischen Ethik und Paränetik werden.

Als solchen lernen wir ihn aus seinen Predigten wie aus seinen sozialethischen Traktaten kennen.

Die Predigten[100]) des Dionysius sind als Ansprachen an die Gemeinde (ad plebem) und an Mönche (ad religiosos) gedacht. Sie sind sämtlich lateinisch, man hat also Musterpredigten in ihnen zu erkennen. Die Predigtsammlung des Dionysius sollte offenbar ein Handbuch zur Benutzung für die Prediger sein; er wollte damit ein homiletisches Repertorium liefern, sei es zum öffentlichen Vorlesen, sei es zur Stoffsammlung für andere Prediger, denen es an Büchern oder an Zeit zum Studium gebrach. Als solches waren sie sowohl für Parochial- wie auch für Klostergeistliche von Wert. Aber gerade darum gewähren sie nicht einen vollen Einblick in die Weise, wie Dionysius predigte. — Immerhin kann man aus ihnen eine Vorstellung davon gewinnen, wie er auf das Volk einzuwirken versuchte.

Entschieden war in ihnen die religiöse Belehrung die schwächste Seite. Blos die eschatologische Gedankenwelt, die Aussicht auf Lohn und Strafe, kommt als religiöses Motiv vielfach in Betracht[101]). Einen um so breiteren Raum nimmt die Paränese ein: bald ist sie an die Gläubigen insgemein, bald an die einzelnen Stände[102]) gerichtet; bald wird sie gestaltet als Mahnung zu den Tugenden, bald als Warnung vor den Lastern. Nicht immer aber kann sie unmittelbar wirken: neben der schlichten, durch die kirchlichen Gnadenmittel unterstützten Sittlichkeit hält sie zugleich das asketische Ideal vor.

Fassen wir nunmehr die vorliegenden Predigten selber nach Form und Inhalt näher ins Auge. Regelmässig geht ihnen die enarratio epistolae und enarratio evangelii des betreffenden Tages voraus. Sie besteht in der Rezitation des Textes und einer — bisweilen ziemlich breiten — Erklärung der Perikope. Da letztere Vers für Vers dem Text folgt oder in Glossenform

mit demselben verwoben ist, so stehen diese enarrationes den exegetischen Werken des Dionysius näher als den Mahnreden. Ausserdem werden für die Heiligentage die nötigen biographischen Mitteilungen gegeben. — Zuerst stehen nun die sermones ad plebem, ihre Zahl schwankt zwischen 3 und 6. An diese schliessen sich jedesmal 3 sermones ad religiosos[103]).

Die Form dieser Predigten ist im Ganzen ausserordentlich einfach: einige sind freie Kollationen, andere haben 2, meist 3 Teile, die auf natürliche, manchmal aber auch auf sehr gesuchte Weise aus dem Thema abgeleitet sind. Aber auch hier vermisst man immer die rhetorische Zuspitzung, oft sogar eine korrekt und klar aufgestellte Disposition, welche für das Ganze oder für einzelne Partien der Betrachtung mit logischer Strenge durchgeführt wäre. Die Ausführung entfernt sich nicht selten weit von dem Text, vielfach dienen dessen Gedanken nur als Ausgangspunkt der Erörterung und bieten dessen Worte nur das Mittel, um weitere Gedanken anzuknüpfen. Der Gedankenfaden wird öfter fallen gelassen und später wieder aufgenommen. Das Plan- und Zusammenhanglose vieler Darlegungen, die bisweilen recht unmotivierten Abschweifungen und Digressionen haben etwas Ermüdendes. Nicht einmal eine Durchschnittslänge lässt sich angeben[104]).

Dass Dionysius auch in diesen Reden nicht wirklich selbständige Leistungen bot, kann nicht Wunder nehmen. Abgesehen davon, dass er in allen Predigten in ausgedehntester Weise Stellen aus der Bibel aneinanderreiht, blieb Dionysius abhängig von den Werken der Älteren; er folgte vielfach den Homilien Gregors und Bernhards, auch denen des Chrysostomus und Hieronymus[105]). Aber er wählte und bearbeitete nicht ohne Verstand, und seine Tätigkeit blieb nicht blos auf die Auswahl und Kürzung fremder Arbeiten beschränkt: er fügte auch eigenes Gedankengut hinzu.

Trotz vielfacher Abhängigkeit von älteren Vorlagen hat Dionysius seinen Predigten eine bestimmte Färbung zu geben vermocht: sie zeigen die ihm eigentümliche Verbindung scholastischer und mystischer Gedanken. Wohl fehlen auch unter seinen Predigten solche nicht, die uns — ganz oder teilweise — wie eine dogmatische Abhandlung anmuten[106]), aber sie sind doch stark in

der Minderzahl. Das Lehrhafte tritt hinter dem Erbaulichen entschieden zurück.

Mit dem vorwiegend erbaulichen Charakter der Predigten des Dionysius hängt es wohl zusammen, dass allen seinen Ausführungen die grösste Schlichtheit, um nicht zu sagen Unbeholfenheit eigen ist: sie wollen nichts scheinen, nicht blenden, sondern nur nützen. Es ist zu wenig, wenn man sagt, dass sie der rednerischen Höhen und des begeisterten Schwunges entbehren. Die Kunst der Rede überhaupt mangelte Dionysius gänzlich, die Art seiner Darlegung unterscheidet sich nicht von dem gewöhnlichen mystischen Predigtstil.

Dass alle Mängel der kirchlichen Exegese und Frömmigkeit auch in diesen Predigten zu Tage treten, braucht man kaum zu bemerken; zumal in der Erklärung der historischen Texte herrscht die Allegorie[107]).

Die Auslegung des Dionysius war dabei meist rein praktisch, sie sollte zur Erbauung der Mönche oder Laien im Gottesdienst vorgelesen werden können. Aber gerade darin liegt ihr Wert, denn Dionysius liebte direkte Beziehung auf konkrete, gegenwärtige Verhältnisse[108]). Selbst alltägliche Dinge werden nicht selten in interessanter Weise behandelt[109]). Überall erkennt man den Mann, welcher der kirchlichen Reform geneigt ist und die Schäden der Zeit ans Licht zieht[110]).

Mehr noch als in den Predigten, ist dies in den sozialethischen Traktaten des Dionysius der Fall.

Was allen diesen Werken ihre Eigentümlichkeit verleiht, ist der realistische Zug und die lebhafte Vorstellungsgabe des Autors, welche in ihnen klar zu tage tritt. Vor seinem Auge stand die ganze, bunte Mannigfaltigkeit der Bewohner eines Landes[111]): Fürst und Volk, Edle und Geringe, Bischöfe und Archidiakonen, Kanoniker und Pfarrer, Mönche und Nonnen, Ritter und Kaufleute, Beamte und Untertanen, Lehrer und Schüler, Greise und Jünglinge, Eheleute und Witwen, Männer und Frauen, Reiche und Bettler — so sah er sie vor sich und so, nach der Verschiedenheit des Standes und Berufes, des Alters und Geschlechts und nicht minder nach der Verschiedenheit der Stellung im Staate

und in der Kirche, ermahnt er sie zu dem, was ihnen als Christen geziemt, indem er einem jeden vorhält, was er nach Stand und Beruf zu tun habe.

Dionysius schrieb nicht als Theoretiker, sondern seine Darlegungen erhielten eine unmittelbar praktische Spitze in der Kritik, die er an den Zuständen der Gegenwart übte. Denn wie so viele seiner Zeitgenossen, war auch Dionysius mit denselben wenig zufrieden. Ihm eignete die Klarheit und der Mut eines furchtlosen Geistes, der es wagt, die Dinge zu nehmen, wie sie sind. Darum konnte er auch nicht blind sein für die Schäden seiner Zeit. Keine der zahlreichen Schattenseiten in den kirchlichen wie in den staatlichen Verhältnissen jener Tage entging dem offenen Auge dieses scharfen Beobachters. Das Schwinden der Sittlichkeit und Frömmigkeit unter dem Klerus wie unter dem Volk, das Wachstum der Schlechtigkeit, der zunehmende Verfall des monastischen Instituts, die zahllosen Gefahren, denen deshalb die Kirche ausgesetzt war — all das nahm er wahr und es erfüllte ihn mit aufrichtigem Schmerz, zugleich aber mit tiefer Empörung. Es schien ihm heilige Pflicht, alle Kraft daran zu setzen, um auf eine Beseitigung dieser Zustände hinzuarbeiten. Er flammte entrüstet auf, wo immer ihm die Frivolität und die Gemeinheit entgegentrat; mit wuchtigen Worten hat er das gebrandmarkt, was andere taten, ohne Bedenken darüber zu empfinden[112]).

Aber sovielfach er Missbilligung und Tadel aussprach, so war er doch nicht entfernt zu einem missgestimmten oder übertreibenden Krittler geworden. Er scheut sich zwar nicht, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, aber er gefällt sich nirgends in übertreibenden Schilderungen. Vollends verschmäht er es, durch Erzählung von pikanten Details Stoff zu wohlfeiler Unterhaltung zu geben. Vielfach — so besonders in den Traktaten über das Leben der Geistlichen — begnügt er sich sogar damit, seinen Lesern aus der Bibel, den Kirchenschriftstellern oder dem kanonischen Recht einen Sittenspiegel vorzuhalten, sie ernst vor gewissen Sünden zu warnen und ihnen ein Bild ihres Verhaltens zu zeichnen, wie es eigentlich sein sollte[113]).

Die Darstellung, welche Dionysius von den kirchliche sittlichen und sozialen Zuständen gibt, um dadurch die dringend und unabweisbare Notwendigkeit einer gründlichen und um fassenden Reform seinen Lesern recht klar vor Augen z stellen, entbehrt nirgends der konkreten geschichtlichen Be ziehung. Schon die Individualität des Autors und die lebendig Anschaulichkeit des von ihm entworfenen Zustandsbildes beweis uns das: überall hat man den unmittelbaren Eindruck, dass e Selbsterlebtes berichtet. Aber er sagt es auch selbst: bald ist es ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, das den Anlass und Ausgangspunkt seiner Darlegungen bildet und auf das er Bezug nimmt[114]), bald ist es die Bitte von Freunden, er möge doch einmal diesem oder jenem besonders unerträglich gewordenen Übelstand nachdrücklich entgegentreten[115]), die ihn zur Feder greifen heisst. Besonders kommt in Betracht, dass er sich zum Beweise für die Richtigkeit des von ihm Gesagten auf seine und des Lesers eigene Erfahrung beruft: wiederholt erklärt er, seine Schilderung sei nichts als ein getreues Abbild der Zustände der unmittelbaren Gegenwart und Umgebung[116]).

Um so bemerkenswerter ist, dass Dionysius in seinen Schriften streng und mit unverkennbarer Geflissentlichkeit vermeidet, die Namen der Personen oder Örtlichkeiten zu nennen, gegen die seine Ausführungen gerichtet sind. Wer es nun eigentlich sei, den er meint, kann nur durch eine besondere Untersuchung festgestellt werden. — Aber ist nicht gerade das bezeichnend? Denn ich meine, darin beweist sich der ernste und streng gerechte Mann, dem es immer und überall nur auf die Sache, nicht auf die Person ankommt und der nur bestrebt ist, mit dem, was er vermochte und leistete, seinen Nebenmenschen zu nützen, nicht aber jemandem eine persönliche Kränkung zuzufügen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Dionysius als Gesinnungsgenosse derjenigen zu betrachten ist, die im 15. Jahrhundert eine Reform der Kirche forderten. Er war es, da er mit ihnen die Überzeugung teilte, dass die kirchlichen Verhältnisse den Forderungen des kirchlichen Rechts entsprechend gestaltet werden müssten. Wie aber sollte sich eine solche Reorganisation vollziehen und welches waren die Instanzen,

von denen man dieselbe zu erwarten hatte? Dionysius hat sich diese Fragen gleichfalls vorgelegt und er hat sie sehr klar und bestimmt beantwortet. Als er in die Reformarbeit eintrat, waren seine kirchenpolitischen Ansichten nicht mehr im Flusse begriffen. Sie waren es um so weniger, als man nicht eigentlich sagen kann, dass sie ihm eigentümlich seien. Die Fundamentalsätze, von denen er ausging, waren Gemeinüberzeugung aller kirchlichen Kreise. Es gab niemand in diesen, der Widerspruch erhoben hätte, wenn er den Unterschied zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt streng festgehalten wissen wollte, wenn er die Durchführung der natürlichen Lebensordnungen und die Herstellung der Ruhe und Sicherheit als die höchsten Aufgaben der irdischen Herrschaft bezeichnete oder wenn er dem gegenüber auf die unendlich höhere, weil ewige Bedeutung des Zieles hinwies, welches dem regimen spiritale gesteckt sei. Betonte er die Überlegenheit, die der praelatio spiritalis (um der grösseren Wichtigkeit ihres Zieles willen) über die Staatsgewalt eignet und folgerte er daraus, dass die Fürsten und Staatslenker zwar die Pflicht hätten, den Weisungen des Papstes in kirchlichen Dingen gehorsam nachzukommen, nicht aber das Recht besässen, aus eigener Initiative in sie einzugreifen — so waren auch dies Sätze, die bei den Reformfreunden kirchlicher Observanz überall Zustimmung fanden[117]). Sie waren in der Blütezeit des Papsttums zur Herrschaft gelangt und hatten trotz seiner Schwächung in den Tagen von Avignon ihre Macht über die Gemüter behalten.

Und doch wiederholte Dionysius nicht nur allgemein anerkannte Anschauungen. Ihm eigentümlich ist seine Stellung in dem Streit, welcher damals über die Berechtigung der kurialistischen und der episkopalistischen Theorien und Tendenzen geführt wurde. Folgendes sind die Grundsätze seiner Auffassung[118]): Die organisierte Kirche, die hierarchisch-priesterliche Heilsanstalt, welche Gott durch Christus zum Heile der Menschen gestiftet hat, ist für Dionysius als solche unfehlbar und daher unwandelbar. Es kommt ihm überhaupt nicht der Gedanke, dass eine Entwickelung oder Reform auf dem Gebiete des Kultus, des Dogmas, der Verfassung möglich oder zu erstreben sei. Nur auf das Haupt und die Glieder der Kirche, nicht

auf den anstaltlichen Organismus selber oder auf einen seiner Teile erstreckt sich die Reform. — Die Rücksicht auf das, was der Kirche frommt, ist bei der Reformarbeit stets und überall massgebend. Denn das Wohl der Kirche gilt als oberstes Gesetz; es herbeizuführen ist höchstes, ja alleiniges Ziel. Zwei Instanzen sind es nun, denen diese Aufgabe obliegt: der Papst und das ökumenische Konzil. Beide müssen zusammen wirken, um diese Aufgabe zu lösen. Welches aber sind ihre Befugnisse im einzelnen und wie grenzen sich dieselben gegeneinander ab? Der Papst ist für Dionysius im Vollsinn des Wortes „höchster Stellvertreter Christi auf Erden" und darum mit weitgehenden Vollmachten über die Kirche in ihrer Gesamtheit wie in ihren einzelnen Teilen ausgestattet. Er hat das Recht und die Pflicht, die Kirche zu leiten und zu beaufsichtigen; er steht vollkommen unabhängig über ihr und auch über dem ökumenischen Konzil in allen Fragen des kirchlichen Rechts, sofern sie den Umfang und die Art seiner Herrschaft betreffen. — Das ökumenische Konzil tritt nur dann in Tätigkeit, wenn die Rücksicht auf das Wohl der Kirche es als eine unabweisbare Notwendigkeit erfordert, nämlich wenn der Papst durch Häresie oder durch einen offenbar sittenlosen Wandel oder sonst wie Ärgernis erregt. Dann aber fällt dem Konzil die Pflicht zu, für die Beseitigung des Ärgernisses Sorge zu tragen und über eine allgemeine Reform der Kirche zu beschliessen. Diesen Beschlüssen hat sich der Papst unterzuordnen.

Wie man leicht sieht, ist Dionysius als ein — allerdings sehr massvoller — Vertreter der konzilaren Theorie zu betrachten [119]). Er kommt unter den damaligen Kirchenpolitikern vielleicht Gerson am nächsten. Gleich diesem vertritt er den Grundsatz, dass die letzte und höchste Autorität der Kirche in dem ökumenischen Konzil zu suchen sei — denn wer anders entscheidet schliesslich darüber, ob bei einem Papst Häresie [120]) oder sittenloser Wandel vorliegt, als eben das Konzil? Und dieser Grundsatz ist ihm Mittel und Prinzip, die Reform der Kirche durchzusetzen. Aber trotzdem unterscheiden sich seine Ausführungen von denen Gersons in einem sehr wesentlichen Punkte. Denn Dionysius verstand den letzteren Grundsatz so, dass die Gewalt des Papsttums über die Kirche dadurch keinen

Eintrag erlitt. Er war weit entfernt davon, aus seinen Überzeugungen Konsequenzen zu ziehen, die gegen das Papsttum gerichtet waren. Es fehlt seinen Ausführungen gänzlich jene oppositionelle Wendung gegen die Kurie, die bei Gerson deutlich hervortritt. Die Folge seiner Auffassung des päpstlichen Amtes war vielmehr die, dass er in weit höherem Masse als Gerson das Recht des Papsttums über die Kirche anerkannte, und was er sagte, war darum weit mehr dazu angetan die Stellung des Papsttums zu festigen als sie zu untergraben.

Aber auf dem, was wir bisher erwähnten, beruht die Wirksamkeit des Dionysius nicht allein. Er war mehr als ein emsiger Gelehrter oder ein rühriger Schriftsteller: er war vor allem eine imponierende Persönlichkeit, recht geeignet auf weite Kreise zu wirken. Die Neigung zu den Büchern und zum asketischen Leben hatte die Lust und das Geschick zu praktischer Arbeit in Dionysius nicht ganz zu ersticken vermocht. Wir haben bereits bemerkt, dass das Volk ihn bewunderte und verehrte. Die Stimmung des Volkes teilte sich den Gliedern des burgundischen Fürstenhauses mit. Der Herzog Philipp der Gute, seine Gemahlin Margarete von York und sein Sohn und Nachfolger Karl der Kühne standen mit Dionysius in enger Beziehung und brieflicher Verbindung[121]). Es kann zunächst befremden, dass diese beiden Herrscher, unter deren Regierung Dionysius lebte und wirkte, Förderer seiner Pläne waren. Denn nichts scheint einander so sehr zu widerstreiten, als die Gesinnung der weltfrohen, auf Macht und Besitz, auf Prunk und Vergnügen gerichteten Burgunderherzöge und die eines Mönches, wie Dionysius. Mag nun aber auch die Unterstützung, die er bei ihnen fand, zum Teile wenigstens auf die Überlegung zurückzuführen sein, dass die Durchführung der Reform auch ihrer Stellung Vorteil bringen werde[122]): der imponierende Eindruck von Dionysius Persönlichkeit war sicher dabei die Hauptsache. Denn gerade diejenigen, denen das Weltliche allein etwas gilt, sind stets bereit und geneigt, die Grösse eines Asketen anzuerkennen, sie wissen ja nur zu gut zu beurteilen, welche Kraft zur Weltentsagung gehört.

Seine publizistische Tätigkeit wie seine kirchenpolitischen Anschauungen führten Dionysius den Männern der Reform

nahe, er gewann persönliche Beziehungen zu ihren Führern. Konnte es anders sein, als dass er bald selbst ein solcher ward?

Im Jahre 1451 wurde er dazu berufen, den Kardinal Nicolaus von Kues auf seiner Visitationsreise durch die Niederlande und durch den Norden Deutschlands zu begleiten[123]). Am 25. September traf er wahrscheinlich mit dem Kardinal in Roeremonde zusammen[124]) und begab sich mit ihm zunächst nach Köln[125]). wohin der Legat durch einen besonderen Auftrag des Papstes entsandt worden war[126]), um einen Streit zwischen dem Kölner Erzbischof und der Geistlichkeit des Herzogtums Kleve zu schlichten, der über die Steuerpflicht des kleveschen Klerus ausgebrochen worden war. Über Achen, Herkenrode[127]) und Mastricht[128]) reiste der Kardinal jetzt mit seinem Gefolge nach Lüttich[129]). Bei seinem Aufenthalte daselbst hatte Dionysius Gelegenheit, den Verfall des Lütticher Klerus genau kennen zu lernen. Der Kardinal, der früher in Lüttich das Amt eines Archidiakonus von Brabant bekleidet hatte[130]), antwortete auf die ihm in Köln (Anfang Oktober) vorgetragene Bitte des Lütticher Klerus, er möge auch in Lüttich eine Visitation abhalten, zunächst damit, dass er sagte, er wisse nicht, ob sein Auftrag sich auch auf Lüttich erstrecke. Noch in Mastricht hatte er den Abgesandten der Lütticher Geistlichen gegenüber, die ihm das Ehrengeleit geben wollten, Zweifel geäussert, ob Lüttich zu seinem Legationsbezirk gehöre. Dann aber hatte er sein Kommen unter der Bedingung zugesagt, dass man ihn nicht nur als Kardinal, sondern wirklich in seiner Eigenschaft als Legat empfangen würde. Dies versprach man und so zog der Legat mit seinen Begleitern am 15. Oktober, am Vorabende des Festes des hl. Kalixtus, in Lüttich ein.

Am folgenden Tage hielt Nicolaus in der St. Lambertkirche eine Messe ab und dann sollte die eigentliche Visitation folgen, zu welcher er durch eine Bekanntmachung in allen Kollegiatkirchen Kanoniker und Kapläne auf den 15. Oktober früh 8 Uhr ins Kapitelhaus von St. Lambert entboten hatte. Allein diese, aufgewiegelt von zwei Utrechter Kanonikern, die erzählten, Nicolaus habe sie beredet, die Entlassung ihrer Konkubinen zu geloben, sowie vom Abt von St. Trudo und der Äbtissin von Herkenrode, welche sich über die Strenge be-

klagten, mit der der Legat vorgegangen sei — begannen für ihre Konkubinen zu fürchten und bereuten jetzt, dem päpstlichen Visitator ein solches Entgegenkommen gezeigt zu haben. Darum änderte der Lütticher Klerus jetzt seine Stellung. Am 15. Oktober, auf Grund eines Beschlusses des Kapitels von St. Lambert und St. Peter, die in aller Frühe zusammengerufen worden waren, forderte er von dem Kardinallegaten eine Abschrift der Legationsbulle und bestritt ihm, den er erst gerufen, trotz des Versprechens, nunmehr auf Grund der Bulle das Recht in Lüttich als Legat aufzutreten da sich sein Auftrag nur auf Alemanni bezöge, sie aber Galli sive Germani seien. Als nun auch der Bischof, Johann VIII. von Heinsberg, für den Klerus Partei ergriff und sich durch den Vermittelungsvorschlag, man solle die Sache einstweilen in suspenso lassen und eine definitive Entscheidung aus Rom darüber erwarten — auf die Seite seiner wortbrüchigen Geistlichen stellte, verliess Nicolaus mit seinen Begleitern am 16. den bischöflichen Palast, in dem sie bisher Wohnung genommen hatten, und siedelte in das Karthäuserkloster über. Die Wut und Erbitterung des Klerus, der sich in seinen Freiheiten bedroht sah, war so gross, dass seine Freunde nicht wagen konnten, den Kardinal dort zu besuchen[131]). — Dann gingen die Visitatoren über Magdeburg (19. Oktober) nach Luxemburg (20. Oktober) und von dort nach Deutschland. Vom 23. Oktober bis 7. November weilten sie in Trier. Am 14. November begann die Provinzialsynode von Mainz[132]); nach deren Schluss reiste der Legat (3. Dezember) zur Abhaltung der letzten Provinzialsynode nach Köln, wo er — durch Krankheit in Aachen aufgehalten, — erst im Januar eintraf. Vor Eröffnung der Synode begab er sich nochmals (zur Erledigung einer päpstlichen Spezialmission) nach den Niederlanden[133]). Da er hier als Friedensvermittler mit Herzog Philipp zu verhandeln hatte[134]), so ist wahrscheinlich, dass Dionysius, der Freund des Herzogs, ihm auch dabei zur Seite stand. Am 18. Februar befanden sich die Visitatoren wieder in Köln und beschlossen hier ihre Tätigkeit mit der grossen, bis zum 8. März währenden Provinzialsynode[135]).

Diese Reise war für Dionysius nicht ohne reichen Nutzen; lernte er auf derselben doch ein Gebiet kennen, das ihm bisher

gänzlich fremd geblieben war. Unter den Schriften des Dionysius, welche aus Anlass derselben entstanden sind, ist in erster Linie sein — verlorener — Briefwechsel mit Nicolaus von Kues zu nennen: nur zwei Widmungsschreiben des Dionysius an den Kardinal sind erhalten[136]). Für die Bedürfnisse der Visitation verfasste er vermutlich die (gleichfalls verlorene) Schrift de officis legati, vielleicht auch die Traktate de reformatione monialium und contra vitia superstitionis[137]). Auf Anregung des Kardinals schrieb er seine epistula ad principes catholicos paraenetica de instituendo bello adversus Turcam[138]), ferner den dialogus disputationis inter Christianum et Sarrazenum de lege Christi et contra perfidiam impiissimi Mahometi und die Schrift contra perfidiam Mahometi et contra multa dicta Sarrazenorum, welche der Kardinal zugleich mit seinem auf Geheiss Pius II. ausgearbeiteten Buche de cribratione Alchoran dem Papste überreichte. Die Arbeiten der beiden Männer dienten dem gleichen Zwecke: der Bekämpfung der Religion Muhammeds, aber sie lösten ihre Aufgabe in verschiedener Weise. Während die Tendenz des Nicolaus von Kues eine mehr positive war — er wollte aus dem Koran selber die Wahrheit der christlichen Religion durch eine Art Sichtung seiner wertvollen Bestandteile erweisen — stellte Dionysius die philosophischen und theologischen Irrtümer des Koran und der lex Mahometi klar. — Endlich verfasste Dionysius auf Bitten des Legaten noch die beiden (ihm gewidmeten) Schriften: Monopanton (seu redactio omnium epistolarum beati Pauli in unam ad materias instantia D. Cardinalis de Cusa), eine kurze Zusammenfassung des Gedankengehalts der paulinischen Briefe und den kleinen Traktat de causa diversitatis eventuum humanorum, eine Auslegung schwieriger Stellen des Buches Hiob, die jetzt seinem Hiobkommentar als Anhang beigegeben ist.

Noch mit einem andern hervorragenden Mitarbeiter am Werke der Kirchenreform trat Dionysius in enge Verbindung: mit Johannes Brugmann[139]). Die Reise, welcher dieser ernste und gewaltige Bussprediger der Zeit, übrigens ein Altersgenosse des Karthäusers[140]), seit 1450 durch die Niederlande unternahm, um durch seine unermüdliche und anfassende Predigt die sittlichen und religiösen Zustände des Volkes zu heben und

die herrschenden Laster der Zeit zu bekämpfen, führten ihn auch nach Gelderland. So lernte Dionysius ihn kennen und bald entstand zwischen beiden eine enge Freundschaft[141]). Brugmann bat den Freund, der sich durch eine grosse Zahl seiner socialethischen Traktate bereits einen guten Namen[142]) auf dem Gebiet der praktischen Reformarbeit erworben hatte, um ein neues Werk, dessen Anlage er ihm genau beschrieb. Es sollte ein knappes Handbuch sein, für das ganze christliche Volk, nicht nur für einzelne seiner Stände berechnet, ein „kurzer Unterricht vom christlichen Leben". Brugmann hatte sich die Ausführung so gedacht, dass im 1. Teile dargestellt würde, was alle Gläubigen in ihrer Allgemeinheit als Christen zu beobachten haben, im 2. hingegen die einzelnen Pflichten des Individuums in seinen verschiedenen kirchlichen und weltlichen Beziehungen zur Sprache kämen. Dionysius gab dem Wunsche des Freundes ebenso genau wie bereitwillig Folge. Er ward für ihn die Anregung, den gesamten Ertrag seiner bisherigen praktisch-ethischen Schriftstellerei einmal kurz und klar zusammen zu fassen. So entstand die Schrift de institutis et regulis vitae christianae. Dies Buch ist wohl das Beste, was Dionysius überhaupt geschrieben hat und es erfüllte für jene Zeit seinen Zweck vortrefflich. Er legte damit seinem Freunde den Stoff zu jenen ergreifenden Volkspredigten in den Mund, die Brugmann bei der grossen Masse des Volkes so beliebt machten und durch die er den andern grossen Predigern der Zeit ebenbürtig zur Seite trat.

Dionysius gehörte jetzt zu den angesehensten Führern der Reform. In den Niederlanden hatte kaum einer einen grösseren Namen als dieser Mönch. Sein Ansehn und sein Einfluss war beständig im Wachsen. Geistliche und weltliche Fürsten der verschiedensten Länder Europas[143]) wandten sich an ihn, der in den Dingen des Kirchenrechts als Autorität galt. Über theologische Fragen und besonders über die Fragen der Reform verlangten sie seinen Rat zu hören, sei es, dass sie brieflich bei ihm anfragten, oder persönlich seine Zelle aufsuchten. Es gereicht ihm zur Ehre, dass er selbst den Grossen der Erde seine Mahnungen nicht ersparte, sondern es wagte, klar mit ihnen zu reden. So hat er dem Bischof seiner, der Lütticher

Diözese. Johann VIII. von Heinsberg, der in Roeremonde Schauspiele, Turniere und andere ritterliche Wettkämpfe veranstaltete und der die Ermahnungen des Dionysius schroff zurückwies, gesagt: dass er nicht deshalb Bischof geworden sei, um den weltlichen Fürsten und Herzog zu spielen, sondern um dem Bösen zu widerstehen und die kirchliche Ordnung wahren zu helfen[144]).

So nahe Dionysius den politischen Ereignissen stand, so kann man doch nicht sagen, dass er irgend den Drang hatte, tätig in sie einzugreifen. Nie hat er sich in die Fragen der Politik eingemischt: das wäre ebenso gegen seine Natur, wie gegen seine Überzeugung gewesen, er missbilligte durchaus die Teilnahme kirchlicher Männer an weltlichen Geschäften und betrachtete es als ein Unrecht, wenn die Träger kirchlicher Ämter sich zu politischer Tätigkeit drängten. Als er im Jahre 1459 von dem alten Herzog Arnold von Geldern, der gegen seinen empörerischen Sohn Adolf kämpfte, um seine Vermittlung angegangen ward[145]), beschränkte er sich darauf, beide Parteien eindringlich zum Frieden zu ermahnen. Und wirklich gelang es der Macht seines Wortes[146]) und seiner Persönlichkeit[147]) eine Aussöhnung zwischen Vater und Sohn herbeizuführen und dem Bürgerkriege ein Ende zu machen.

Noch ein anderes Mal entschloss sich Dionysius seinen Aufenthalt in Roeremonde auf längere Zeit zu unterbrechen. Es war dies während der Jahre 1466—1469, wo es für ihn galt, die neue, der „Hagia Sophia" geweihte Karthause zu Herzogenbusch in der Zeit ihrer Gründung und Entstehung zu leiten[148]). Ein Kanonikus, Ludolph van den Waeten, der den Wunsch hegte, eine fromme Stiftung zu machen, hatte den Platz dazu aus einer Erbschaft hergegeben. Durch das Vertrauen seiner Ordensoberen ward Dionysius zum Amte eines Priors der neuen Gründung berufen und mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet. Karl der Kühne, sein herzoglicher Gönner, unter dessen Gunsterweisungen Herzogenbusch emporblühte, schrieb Dionysius, der ihn bat, einen Patron für das zu weihende Stifte anzugeben: fiat ut petitur in honorem S. Sophiae Constantinopolitanis, er hielt die Sophia, nach der jene Kirche genannt ist, wohl für eine Märtyrerin[149]).

Die schwierigen Verhältnisse, bedingt durch die Ungunst des Geländes, unter denen Dionysius dort arbeitete [150]), machten seine an sich nicht leichte Tätigkeit zu einer höchst aufreibenden. Nicht lange vermochte er die neue Last zu tragen. Nur 3 Jahre stand er an der Spitze des Klosters, dann musste er sich entschliessen, sein Amt in jüngere Hände zu geben. 1469 kehrte er nach Roeremonde zurück. Im gleichen Jahre nahm er mit seinem Buche de meditatione Abschied von der ihm liebgewordenen schriftstellerischen Tätigkeit. Schon damals trug er sich mit Todesgedanken und 2 Jahre darauf brachte, ihm der Tod die ersehnte Erlösung von langen und qualvollen aber mit unendlicher Geduld ertragenen Leiden [151]).

Dionysius starb am 12. März 1471 mit dem Ruhme, ein Heiliger gewesen zu sein, aber lange vorher schon waren seine Zeitgenossen in der Bewunderung seines Geistes und seiner Gelehrsamkeit, seiner Frömmigkeit und seiner Sittenstrenge nicht minder einig als die Nachlebenden [152]). Wir besitzen eine Äusserung über ihn von Papst Eugen IV [153]), die den gewaltigen Eindruck bezeugt, welchen dieser Mann durch sein Wirken in den weitesten Kreisen hervorrief, noch ehe er den Höhepunkt desselben erreicht hatte; und wir wissen aus seinem eigenen Munde, dass Autoren, die sich gern Gehör verschaffen wollten, ihm schon bei Lebzeiten ihre Bücher unterschoben (Opp. I, XLIX). Und das begreift sich. Denn wer wollte leugnen, dass der Einfluss, der von Dionysius ausging, ein grosser war? Das beruhte in erster Linie darauf, dass er als Gelehrter im 15. Jahrhundert wohl kaum seinesgleichen hatte. Sodann aber kommt hier in Betracht die Bedeutung seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die in eine Zeit fiel, wo die Literatur bereits wieder eine Macht im öffentlichen Leben geworden war. Endlich konnte die sittliche Energie seines Wesens ihres Eindrucks nicht verfehlen.

Aber nicht immer wissen die Zeitgenossen die Männer, mit denen sie leben, recht zu beurteilen. Die Bewunderung, die ein Mann findet, ist daher selten ein richtiger Masstab, um die bleibende Bedeutung zu schätzen, die er besitzt. Dionysius hat auf die geistige Entwicklung Deutschlands eine nachhaltige Wirkung nicht ausgeübt, weil er in keiner Hinsicht

mehr war als seine Zeitgenossen. Mochte er das Wissen und Können, das seinem Zeitalter eignete, in noch so vollkommenem Masse besitzen, mehr besass er nicht. Und mochte er sich noch so sehr darum bemühen, die offenkundigen Schäden der Kirche zu bessern — seine Arbeit musste erfolglos bleiben. Denn es fehlte ihm jede Ahnung davon, dass der wahre Grund des Verfalls nicht allein in den Personen, sondern ebenso sehr in den Institutionen lag und dass daher die Mittel, die man zur Abhilfe anwandte, trügerisch und nutzlos waren. Was konnte er seinen Zeitgenossen anderes bieten, als ihnen Männer wie Thomas oder Gerson bereits geboten hatten und als sie selbst besassen? Das ist der Grund, weshalb seine Wirksamkeit vorüberging fast ohne eine Spur zu hinterlassen. Der berühmteste Gelehrte, der rührigste Schriftsteller des Jahrhunderts war doch nur ein kompilierender Polyhistor und ein genauer Kenner der kirchlichen und sittlichen Verhältnisse seiner Zeit. Als Referate über die Ansichten der grossen Kirchenlehrer der vergangenen Jahrhunderte und als Quellen für die Kenntnis der Zustände des 15. Jahrhunderts kommen seine Schriften heute für uns in Betracht.

Kann man seinen Schriften in letzterer Hinsicht volle Glaubwürdigkeit beimessen? Diese Frage ist es, welche wir im Hinblick auf die folgende Darstellung noch kurz zu erörtern haben. Man darf sie, wie mich dünkt, bejahen. Denn niemand wird bezweifeln, dass Dionysius im Stande gewesen ist, die Wahrheit zu erfahren und zu berichten. Die Lebensstellung, in der er sich befand, seine rege Beteiligung an der Reformarbeit, die unmittelbare Fühlung, die er durch seine Wirksamkeit mit den Zuständen der Gegenwart gewann — alles dies verschaffte ihm eine genaue Kenntnis und ein intensives Verständnis der Dinge, die er uns mitteilt. Seine Bildung ermöglichte es ihm, die Tatsachen und Vorgänge richtig aufzufassen, die Personen und ihre Handlungsweise recht zu beurteilen.

Aber war seine Darstellung auch keine einseitige? Hat er sich in der Auswahl und Hervorhebung des Einzelnen nicht vielleicht von irgend einer Parteitendenz leiten lassen? Ein Doppeltes scheint mir gegen diese Annahme zu sprechen. Zunächst die Hochachtung, die er trotz allem Tadel, den er

gegen die gegenwärtigen Träger des geistlichen Amtes ausspricht, vor diesem Amte als solchem hat und die er auch auf seine Inhaber überträgt: sie würde ihn abgehalten haben, ihre Fehler und Mängel, die schon so beklagenswert genug waren, noch zu übertreiben. Sodann aber die objektive, rein sachliche Art, mit der er seinen Gegenstand behandelt: jede persönliche Spitze fehlt, man weiss nicht einmal, ob er von Freunden oder Feinden berichtet. — Endlich aber gibt uns der moralische Charakter des Mannes ohne Zweifel ein gutes Recht, in seine Liebe zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit, mit der er niemals prunkt, ein volles Vertrauen zu setzen. Nach allem, was wir über ihn wissen, dürfen wir wohl annehmen, dass es ihm fern lag, unwahre Tatsachen zu berichten oder ungerechte Urteile zu fällen.

I. Teil.

Das Leben und Treiben der Geistlichen.

a) Das Zustandsbild des Dionysius[154]).

§ 2.

Die Bischöfe und ihre Beamten.

Eine alte Sage erzählt, als einst Kaiser Konstantin dem Papste seine Schenkung gemacht habe, sei die Stimme eines Engels vom Himmel her erschollen: „Heute ist Gift in die Kirche gegossen worden!“ Wie richtig der Gedanke ist, welcher dieser Fabel zu Grunde liegt, das hat sich im Laufe der Kirchengeschichte mehr als einmal bewährt — niemals deutlicher als am Ausgange des Mittelalters. Ungemein bedeutend war die Stellung, welche die Kirche und der sie repräsentierende Episkopat während dieser Epoche einnahm; aber nichts ist für die Kirche des Mittelalters gerade damals so verderblich geworden, als der ihr eigentümlichste Zug: die Verbindung von weltlichem und geistlichem Regiment, wie sie in der Stellung der Kirchenfürsten als Landesherrn zum Ausdruck gelangt. Die Bischöfe galten einst als die Vertreter Gottes und der Heiligen, als die Vermittler der göttlichen Gnade, als die Erzieher und Leiter des Volkes zur Seligkeit[155]). Aber seit langem gehörten die geistlichen Leiter der Kirche zugleich zu den Fürsten des Reiches. Mit der höchsten geistlichen Würde verband sich regelmässig der Besitz einer politischen Macht, welche ihre Inhaber auf gleiche Stufe mit den Trägern erblicher Rechte und Gewalten stellte. Es ist unverkennbar, dass das Wesen des bischöflichen

Amtes durch die Vereinigung des geistlichen Amtes und politischer Herrschaftsrechte und -aufgaben in einer Hand umgestaltet worden ist. — Längst zwar waren die Bischöfe gewöhnt, an den politischen Aufgaben der Nation mitzuarbeiten, doch hatten lange noch die geistlichen Pflichten überall als die Hauptsache gegolten; im 15. Jahrhundert war dies nirgends mehr der Fall. Die politischen Pflichten hatten jetzt die geistliche Seite des Amtes, und somit auch die politische Stellung den geistlichen Charakter des Amtsträgers völlig in den Hintergrund gedrängt.

Den Kampf um Besitz und Macht, der die Zeit erfüllte, kämpften sie mit. Sie suchten die Grenzen ihrer Diözesen zu erweitern, um womöglich ihr weltliches Jurisdiktionsgebiet auf den Umfang ihres geistlichen Jurisdiktionsgebietes zu bringen[156]); sie schlossen Kriegsbündnisse mit anderen Fürsten ab und zogen mit bewaffneter Hand aus, um ihre Untertanen aus der Gefangenschaft eines fremden Staates oder aus der Macht von Räubern zu befreien und die ihnen angetane Unbill blutig zu rächen[157]). Sie waren dem Kriegshandwerke um so weniger abhold, als sie sich oft den Besitz ihres Bistums erst durch schwere und gefahrvolle Kämpfe hatten erringen müssen. Und die Kriege, welche sie führten, zeichneten sich nicht selten ebenso durch die Grösse ihres Umfanges, wie durch die dabei verübten schrecklichen Grausamkeiten aus[158]).

Als Herren eines beträchtlichen Gebietes und als Fürsten des Reiches waren sie von weltlichen Geschäften — sei es von den Pflichten und Aufgaben der Regierung[159]), sei es von der Prüfung der Rechnungen einer oft nicht gering belasteten Ökonomie und Wirtschaft[160]) — vollauf in Anspruch genommen und befassten sich ausschliesslich mit den Staatsgeschäften. Dabei verloren sie die geistliche Seite ihres Berufs fast völlig aus dem Auge und hatten nur wenig oder gar keine Zeit für die Aufgaben ihres Hirtenamtes[161]).

An dem eigentlichen Kirchendienst nahmen sie in Person kaum teil. Hier kommt in erster Linie in Betracht, dass die Bischöfe sich nicht mehr als Prediger fühlten[162]). Und je geringer die Neigung zu predigen bei ihnen wurde, um so mehr musste auch die Beschäftigung mit der Seelsorge zurücktreten[163]). Sie kümmerten sich oft weder um die Ausbildung noch um

die Amtsführung der Geistlichen ihrer Diözese[164]), sodass Dionysius sie einmal unter einem (den Revelationen der schwedischen Birgitte entlehnten) Bilde mit einem Manne vergleicht, welcher seine schöne Frau vernachlässigt, um mit der Magd im Ehebruch zu leben[165]).

Aber die diesem Bilde zu grunde liegende altchristliche Idee, dass das Verhältnis des Bischofs zu seinem Bistum ein eheliches, nur durch päpstliche Entscheidung lösbares sei, war vergessen. Das zeigen die ernsten Warnungen des Dionysius vor einem Bruche des abgelegten Gelübdes. Aus ihnen geht hervor, wie leichtherzig die Bischöfe jener Zeit sich bereit finden liessen, die cura episcopalis im Stiche zu lassen und zu abdizieren[166]).

Wohl lebte noch Ernst genug in der deutschen Kirche, um den innern Widerspruch, der hierin lag, zu empfinden. Aber die Bischöfe selber taten nichts, um das Drückende, Unwahre dieser Verhältnisse, das alle Welt fühlte, zu mindern. Im Gegenteil. Weit mehr noch als der Doppelcharakter des Episkopats und die Unverträglichkeit seiner geistlichen Pflichten und weltlichen Geschäfte gereichte die Lebenshaltung und das persönliche Auftreten der Bischöfe des 15. Jahrhunderts der Kirche zum Nachteil[167]). Oder war es bei Leuten, die ihren geistlichen Charakter wie einen Makel zu verstecken suchten, die sich schämten, Messe zu lesen, weil sie sich zu vornehm zum Celebrieren dünkten[168]), etwa nur Mangel an Zeit, was sie hinderte, den kirchlichen Aufgaben ihres Amtes gerecht zu werden?

Schon die Motive, von denen die Mehrzahl bei der Bewerbung um das bischöfliche Amt geleitet wurde und die für die Inhaber desselben nicht weniger bezeichnend sind, als für die Bewerber selber, beweisen das Gegenteil. Ein faules Leben erwarteten sich die einen, Befriedigung ihrer Herrschbegier, ihrer Habsucht, ihrer Sinnlichkeit oder ihres Verlangens nach Unabhängigkeit versprachen sich die andern von der Erreichung dieses Zieles[169]). An die Aufgaben und Anforderungen des erstrebten Amtes dachte kaum einer. „Verblendete Menschen, so sagt Dionysius einmal, die im sittlichen Handeln nicht geübt, in der wahren Demut nicht fest gegründet noch die Strenge und den Ernst des göttlichen Gerichtes zu ermessen im Stande sind, hoffen im Bischofsamt auf weiter nichts, als auf die

höchste, äussere Ehre und masslosen Einfluss, auf Ruhm und Überfluss an irdischem Gut: Dinge, nach denen zu streben ihr sinnliches und selbstsüchtiges Wesen sie antreibt“ [170]).

Das geistige Niveau stand an den Höfen dieser Bischöfe begreiflicherweise nicht hoch. Die Zeit der gelehrten Bischöfe war vorbei. Je entschiedener sie Fürsten wurden, um so weniger konnten sie Theologen sein [171]). In einer Zeit, wo vornehmlich politische, wenn nicht militärische Anlagen und Kenntnisse für einen Bischof notwendig waren, war das nicht wohl anders möglich. Aber unverkennbar ist doch, dass eine Einbusse an Einfluss auf die Entwickelung der Kirche darin lag, dass der Episkot nicht mehr theologisch tätig, ja nicht einmal mehr im Besitze einer ordentlichen allgemeinen Bildung war oder auch nur Interesse dafür zeigte [172]).

Das sittliche Niveau stand deshalb nicht höher. Dionysius tadelt ihren stolzen Hochmut und ihre eingebildete Aufgeblasenheit [173]), ihren Jähzorn und ihre Rachsucht [174]), ihre Energielosigkeit und ihre Gewissenlosigkeit [175]), ihre Ungerechtigkeit und ihre Parteilichkeit [176]), ihre Unbeständigkeit und ihre falsche Nachgiebigkeit [177]), ihre Habsucht und ihren Geiz [178]), daneben aber ihre Prachtliebe und ihre Verschwendungssucht [179]). Erstere verschafften ihnen die Mittel, um die letzteren zu befriedigen und beide hinderten sie gleich sehr, die dringend notwendigen Reformen durchzuführen [180]).

Schmeichler besassen ihr Ohr; Günstlinge erhielten durch reich dotierte Pfründen Beweise der bischöflichen Huld, wo Würdigere zurückgestellt wurden. Nirgends aber waren sie empfindlicher, nirgends unnachsichtiger, als dort, wo sie Kränkungen und Verletzungen ihrer persönlichen Ehre wahrzunehmen glaubten. Von ihren im Verborgenen schleichenden Spähern und Horchern forderten sie, unter dem Vorgeben „es solle nichts unbekannt bleiben, was der Abhilfe bedürftig sei“, genaue Nachrichten über die geheimen Vergehen ihrer Untergebenen [181]).

Ein fürstlicher Prunk kam an den Höfen der Bischöfe auf, und sie fühlten sich wohl in dem Glanz und in der Pracht, wovon sie umgeben waren, bei den rauschenden Festen, die sie feierten, und in dem Pomp, mit dem sie einherzogen. Leichtsinnig verschwendeten sie mit dem allen das Kirchengut [182]).

Beim Spiel und auf der Jagd, bei Zechgelagen und üppigen Gastmählern liessen sie sich finden, wobei sie dem Weine übermässig zusprachen und nicht selten berauscht davon gingen[183]). Anstatt, wie es früher üblich gewesen war, ein Tischgebet zu sprechen[184]) und sich über Tische durch Vorlesen guter Bücher unterhalten zu lassen[185]), mischten sie unpassende Reden, freche und laszive Worte mit ins Gespräch. Sie ergötzten sich am Tanz[186]) und schämten sich nicht, die kirchlich so streng verbotenen Turniere und Wettkämpfe zu besuchen und ihnen zuzuschauen. Ja sie stiegen wohl selber in die Arena hinab, um sich an ihnen zu beteiligen[187]).

Selbst zu Ehebruch und Unzucht liessen sie sich hinreissen und weder verheiratete Frauen noch gottgeweihte Jungfrauen waren sicher vor ihrer ungezügelten Leidenschaft. Und nicht etwa im Geheimen nur frönten sie ihrer Lust. Die Ausschweifungen aller Art, mit denen sie das Kirchengut vergeudeten, waren ein öffentliches Ärgernis[188]).

Männer mit geistigen oder gar geistlichen Interessen, gelehrte Juristen oder Theologen wurden nie oder nur höchst selten der Ehre ihres Umganges gewürdigt. Die Stunden ihrer Erholung, ihren Zeitvertreib und ihre Unterhaltung teilten sie mit sinnlich und weltlich gerichteten Leuten, mit Männern ohne sittlichen Halt, mit frechen und lüsternen Jünglingen[189]).

Und die, bei denen solches geschah, waren nicht etwa Ausnahmen — so stand es überall. Denn nur aus der Allgemeinheit dieser Verhältnisse ist es zu erklären, dass Dionysius die dringende Notwendigkeit einer kirchlichen Reform auch in den an die Laien gerichteten Schriften unablässig hervorhebt; dass er die Bischöfe und Prälaten seiner Zeit immer wieder zur Einfachheit, Keuschheit und Nüchternheit ermahnt; dass er sie so ernst und eindringlich warnt, in der Gesellschaft von Gauklern und Dirnen das Gut der Kirche zu verprassen, prunkhafte Kleidung zu tragen, an verbotenen Vergnügungen und Lustbarkeiten, an den gröbsten Ausschreitungen der Sinnlichkeit, an schimpflichen, dem Menschen zum Tiere herabwürdigenden Lastern sich zu beteiligen[190]). — Nur so ist zu erklären, dass er bei der Ehrfurcht, die er vor dem Amte hat[191]), es wagen kann, die Lebensführung der Amtsträger (mit

den Worten der Birgitte) als ein „frevelhaftes Dirnenleben“ zu bezeichnen und sie selber wegen ihrer lüsternen Reden, ihrer lockeren Sitten, ihrer glatten Gesichter, ihrer aufgeputzten Tracht, ihres frechen und rohen Benehmens, ihrer schändlichen und unersättlichen Begierden mit Buhldirnen zu vergleichen, die sich an Völlerei und schmutzigen Vergnügungen nicht genug tun können[192]). — Nur so ist es zu erklären, dass er ihnen Unzucht mit inkarnierten Teufeln selber vorwirft[193]) und sie also anredet: audite haec, vaccae pingues, qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris. Qui lana ovium operimini et lacte earum vescimini, eas vero neque cognoscitis neque nutritis[194]).

Es lässt sich leicht begreifen, dass Männer, wie diese Bischöfe, denen jeder sittliche Ernst, jeder innere Halt, jedes religiöse Empfinden fehlte, weil sie sich niemals auch nur eine Stunde innerer Sammlung und Selbstbesinnung gönnten[195]) — deren Sinn nur nach Niedrigem, Frivolem, Gemeinem stand — deren Leben in Üppigkeit, Vergnügen, Genuss sich erschöpfte, dass solche Männer kein Interesse für die Kirche und ihre Reform besassen. Sie kümmerten sich weder um die Amtsführung der Pfarrer ihrer Diözese[196]), noch um das Tun ihrer Untergebenen, ihres umfangreichen und vielfach abgestuften Dienerschafts- und Beamtenpersonals[197]). Sie dachten auch nicht entfernt daran, dem Verfall der auf ihre Privilegien und ihre exempte Stellung pochenden Kanoniker und Bettelmönche entgegen zu treten[198]).

Ihrer kirchlichen Würden und Rechte erinnerten sie sich eigentlich nur dann, wenn es galt, die Mittel für ihre kostspielige Hofhaltung und ihren extravagierenden Lebenswandel aufzubringen. Sowohl sie selber[199]), als ihre Beamten[200]) verstanden es gründlich, die sorglose und bequeme Einnahmequelle, als welche man die Kirche ganz offenkundig behandelte, möglichst reichlich und ergiebig fliessen zu machen. Denn das Kirchengut musste die ausserordentlichen Lasten der Bedürfnisse des bischöflichen Hofes tragen[201]).

Der Kampf gegen die Simonie war einst das Losungswort zur grossen Erhebung der Kirche gewesen; jetzt erschienen die obersten Kirchenfürsten, Bischöfe und Prälaten, selber als die ärgsten Simonisten. Die Bezahlung für kirchliche Ämter war

im 15. Jahrhundert herrschend. Niemand hatte einen Zweifel an dem verbrecherischen Charakter dieser Handlungen. Aber das, was jeder verwarf, kam in unzähligen Fällen vor. Weihe wie Pfründe waren um Geld und Gunst feil und wurden auf allen Stufen der Hierarchie immer mehr und mehr als ein gangbarer und einträglicher Handelsartikel angesehen: niemand kann, sagt Dionysius einmal[202]), die Klerikerwürde oder eine heilige Weihe oder irgend einen kirchlichen Grad ohne Erlegung einer Geldsumme erlangen. Der erste Missbrauch war zu einer geordneten Regel geworden: es wurden feste Taxen für die kirchlichen Ämter entrichtet. Es schien, als habe man das Bewusstsein für das Schmachvolle, ja für das Unrechte, das in einem solchen Handel lag, in manchen Kreisen ganz verloren gehabt — wenigstens hält es Dionysius für nötig, einen regelrechten und umständlichen Beweis dafür anzutreten, dass Simonie ein Unrecht sei[203]).

Die Macht und der Einfluss des Bischofs innerhalb seiner Diözese und sein Verfügungsrecht über das Kirchengut war nur wenig beschränkt. Die bischöflichen Kirchen waren in der Regel die reichsten, dazu hatte der Bischof die Aufsicht über die Verwaltung der Güter der Parochialkirchen und ernannte die Pfarrgeistlichen. Überhaupt war der gesamte Klerus völlig von ihm abhängig, denn er nahm durch die Ordination die Laien in den geistlichen Stand auf, er beförderte die Kleriker von einer Stufe zur andern und übertrug ihnen bestimmte Ämter und Pfründen. Für die Kirche musste das natürlich die schlimmsten Folgen haben, wenn die Bischöfe, wie das im 15. Jahrhundert der Fall war, sich nicht mehr als Verwalter des Kirchengutes fühlten, sondern sich als unbeschränkte Herren desselben gebärdeten[204]). Hier waren unglaubliche Missbräuche möglich, denn bald gaben persönliche oder familiäre Interessen, bald pekuniäre Rücksichten bei ihnen den Ausschlag. So vergaben sie die kirchlichen Benefizien entweder an ihre Günstlinge und Nepoten[205]) oder verkauften sie um hohen Preis an die Meistbietenden[206]). Die persönliche Würdigkeit oder Befähigung des Bewerbers zu dem von ihm erstrebten Amte kam kaum irgendwie noch dabei in Frage[207]): „de vita, moribus, fama, scientia nulla aut modica percontatio

est". Jeden, der zu ihnen kam, und wäre er noch so verächtlich und unwürdig gewesen, liessen sie, „um aus der Erteilung der Weihen nur ja einen recht hohen Gewinn zu ziehen", ohne Schwierigkeiten zu machen, zu dem zu, was er begehrte, wenn es ihm nur nicht an Geld fehlte, um die nötige „Handsalbe" darzureichen [208]). Auf diese Weise konnte es geschehen, dass Leute in den Besitz von Pfründen gelangten die „weder durch ihr Alter, noch durch ihre Bildung, noch durch ihre Sitten und Tugenden" hierzu geeignet waren [209]).

Noch fast unmündige Kinder, „denen man nicht einmal wagen würde, einen Obstbaum anzuvertrauen" [210]) — der Schule eben oder noch nicht entwachsene Knaben, „laetiores interim, quod virgas evaserant, quam quod obtinuerant principatum" [211]) — unreife und unerfahrene Jünglinge, „zwar ohne Weisheit und Tüchtigkeit, ohne Gefühl für Sittlichkeit und Recht, wohl aber von vornehmer Herkunft" [212]) — ganz unwissende und ungebildete Menschen, die nicht einmal im Stande waren, die kanonischen Stunden zu lesen [213]) — das waren die Bewerber um die kirchlichen Ämter. Und auf das Geheiss oder doch wenigstens mit der Zustimmung des Bischofs wurden sie — zum Ärgernis für das Volk und zum Schaden für das Ansehen der Kirche [214]) — nicht nur zu Kaplänen und Vikaren [215]) oder zu Pfarrern [216]), sondern sogar zu höheren Stellen, wie zu dem so wichtigen, einflussreichen und verantwortungsvollen Amte eines Archidiakons [217]), Propstes [218]) oder Dekans [219]) befördert. Ja es war gar nicht selten, dass sie gleich mehrere Benefizien auf einmal erhielten [220]). Nicht mit Unrecht klagt deswegen Dionysius einmal: „illum habet [ecclesia] pro sponso, patre, magistro, quem debet fovere in gremio et habere pro filio et discipulo" [221]).

Wie sehr durch diese Weise, über die kirchlichen Stellen zu verfügen, die kirchlichen Interessen geschädigt wurden, das trat deutlich zu Tage an den Beamten, welche als Organe des Bischofs fungierten und in seinem Namen und Auftrage die Regierung und Verwaltung der Diözese ausübten. Denn die Bischöfe jener Zeit verliessen sich fast ganz auf ihre Beamten, auch wenn dieselben zu ihrem Amte untauglich waren, und sie mussten es vielfach tun, weil ihnen die Zeit oder die Fähigkeit zum eigenen Eingreifen ermangelte [222]).

Wir fassen unter den bischöflichen Beamten den Offizial des bischöflichen Gerichts und den Archidiakonus näher ins Auge, da wir über die Amtsführung derselben durch Dionysius genauer unterrichtet werden.

Was zunächst die Tätigkeit der bischöflichen Offizialatsgerichte angeht, so waren im 15. Jahrhundert die Zeiten ihrer Blüte und ihres hohen Ansehens vorbei, in denen man „Akte der freiwilligen Gerichtsbarkeit mit Vorliebe von dem bischöflichen Offizial vornehmen liess“ [223]).

Denn die Art, wie sie das Recht handhabten, war kaum anders als Unrecht zu nennen: es lief dabei schliesslich alles auf den Gelderwerb hinaus. So pflegten die promotores (Staatsanwälte oder Untersuchungsrichter) [224]) „einfältige und schlichte Leute, die, nicht vertraut mit den städtischen Kniffen und Praktiken, auf ihren Bauernhöfen ein Leben ohne Arg fristeten“, oft für ein Nichts vor Gericht zu laden, oder „geschäftig und böswillig nie begangene Verbrechen gegen sie zu erdichten, um sie damit in Aufregung, Unruhe und Schrecken zu versetzen.“ Häufig, ja täglich wurden sie zitiert; ihr Verhör vor dem zuständigen Richter wurde hintertrieben und die Sache so auf alle erdenkliche Weise endlos hingeschleppt — „wie das beim kirchlichen Gericht leicht möglich ist“ — bis die ahnungslosen Leute die Sache satt bekamen und sich durch eine ordentliche Geldsumme loskauften. Nur so konnten sie sich vor weiteren Kosten und künftigen Belästigungen sichern. So kam es, dass für ein leichtes Versehen oder für ein unbedeutendes Vergehen eine ungeheure Menge von Gerichtskosten berechnet wurde. Dem entsprach es, dass viele geneigt waren, zur Selbsthilfe zu schreiten [225]).

Unter den Geistlichen der Diözese standen die Archidiakonen sowohl nach der Würde und dem Ansehen ihres Ranges [226]), wie nach den Rechten und Pflichten [227]) ihres Amtes dem Bischof am nächsten. Es lag ihnen ob, in dem ihnen zur Verwaltung zugewiesenen Kirchendistrikt das Visitationsrecht wahrzunehmen und die Kirchenzucht über Priester und Laien zu handhaben [228]) — Amtsfunktionen, durch welche sie eine gewisse regelmässige Stellvertretung des Bischofs in ihrem Bezirke ausübten, da dieselben eigentlich dem Bischof zukamen. Als

Stellvertreter des Bischofs aber liessen sich die Archidiakonen schwere Missbräuche zu Schulden kommen [229]).

Viele unter ihnen waren zu bequem, ihren Sprengel selber zu bereisen und in demselben auch ihr Amt persönlich auszuüben. Die Vertreter aber, welche sie ihrerseits wieder dazu einsetzten, waren oft ganz unfähige Leute. Auch wenn sie garnicht, oder nicht selbst visitiert hatten, beanspruchten die Archidiakonen die Einkünfte des Visitators in vollem Umfange für sich [230]). Visitierten sie aber selber, so benahmen sie sich nicht selten hochmütig [231]), waren nachlässig [232]) und ungerecht [233]) und von einer sehr übel angebrachten Nachsicht, ja Schwäche gegen die Fehler und Sünden, die sie wahrnahmen [234]).

Ihr Hauptfehler aber war ihr Geiz. Er verführte sie dazu, ihre Amtsgewalt durch häufige Visitationen zu missbrauchen [235]), Bestechungsgeschenke anzunehmen [236]) und die Sünden der Priester ihres Sprengels zu ignorieren und zur Einnahmequelle zu machen. Immer wieder kommt Dionysius in seinen Schriften auf ihre „periculosa, vitiosa, damnabilis consuetudo“ zu reden, den Klerikern gegen eine reichlich bemessene Bezahlung, die sie jährlich an einem bestimmten Termin zu leisten hatten, die schlimmste Sittenlosigkeit und den Konkubinat ruhig hingehen zu lassen, ohne irgendwie dagegen einzuschreiten [237]). „Für alles und jedes erteilen sie leichtfertig und gewohnheitsmässig Dispens, ohne die näheren Umstände besonnen zu prüfen oder Besserung zur Bedingung zu machen“. Das gab natürlich ein öffentliches Ärgernis und wirkte auf die Sittlichkeit des Klerus und auf die kirchliche Disziplin verschlechternd ein [238]).

Wie die Bischöfe und Prälaten, so waren endlich auch ihre Diener. Dionysius tadelt ihre Unsittlichkeit, ihr unziemliches Betragen und besonders ihre weltliche Tracht; er hat gewiss Recht, wenn er die Herren derselben für ihren Verfall verantwortlich macht [239]).

Ein dem eben entworfenen Bilde in den Grundzügen gleiches tritt uns — nur noch vergröbert — entgegen, wenn wir uns nunmehr den Verhältnissen des niederen Klerus zuwenden. Denn auch bei ihm zeigt sich deutlich, dass er in fast allen seinen Gliedern von der Verweltlichung der Kirche angesteckt war.

§ 3.

Das Leben der Geistlichen[240]).

Der Zudrang zu den kirchlichen Ämtern war im 15. Jahrhundert ein ausserordentlich grosser. Leute jeglichen Alters und Standes, Gebildete und Ungebildete waren bemüht, in den Besitz von Pfründen zu gelangen[241]). Sie erreichten, wie wir bereits bemerkt haben[242]), ohne Schwierigkeiten ihr Ziel, wofern sie nur im Stande waren, die erforderliche Geldzahlung zu leisten: so ganz als Kaufgeschäft wurde die Erlangung eines geistlichen Amtes behandelt.

Es ist nun klar, dass die Folgen der simonistischen Vergebung der kirchlichen Ämter sehr bedenkliche sein mussten; wurden die Stellen um Geld oder Gunst vergeben, so war das Eindringen unwürdiger Elemente unmöglich zu verhindern. Um so weniger, da die Zahl der Kleriker eine so grosse war.

Zunächst gab es viele unter ihnen, die zu ihrem Amte ganz unfähig waren und nicht einmal eine genügende Vorbildung besassen, um den einfachsten Pflichten desselben nachkommen zu können. Dionysius urteilt, dass es viele gebe, die nicht zu psallieren oder die Lektionen zu lesen verständen, so wie es sich gebühre[243]), andere waren über ihre Rechte und Pflichten als Beichtväter nicht orientiert[244]). Ausreichende literarische Hilfsmittel standen ihnen nur selten zur Verfügung, die Bibliotheken der Geistlichen enthielten kaum den notwendigsten und zum Kirchendienst unentbehrlichsten Vorrat an Büchern[245]).

Andere wiederum waren Nichtswürdige, die ihre Pflicht in der gewissenlosesten Weise ausser Acht liessen, oder ihr nur mit schlecht verhehltem Widerwillen genügten. So be-

sonders die Kanoniker[246]). Der Mehrzahl unter ihnen war das Amt nichts weiter als eine Pfründe, der Glaube der Menge nichts als eine Gelegenheit, sie auszubeuten. Wenn sie sich in der Kirche versammelten, um das kanonische Offizium zu persolvieren und die vorgeschriebenen Gebete zu lesen oder Hymnen und Psalmen zu singen[247]), so liessen sie sich's deutlich anmerken, wie sehr sie das alles als eine Last empfanden und wie ihnen alles darauf ankam, die unbequeme Sache möglichst schnell hinter sich zu bringen, damit die Zeit zu Schmausereien, Unterhaltungen, Scherzen und Spielen nicht zu sehr verkürzt werde. Selten waren sie pünktlich zur Stelle. Besonders zum officium matutinale kamen die meisten zu spät; viele gingen schon vor Beendigung des Chordienstes wieder fort, und wenn sie es möglich machen konnten, so blieben die meisten wohl am liebsten ganz weg. — Kamen sie aber zum Gottesdienst, so gaben sie Anstoss durch ihren Mangel an Aufmerksamkeit, durch ihr lautes, unziemliches Betragen. Ihre äussere Haltung während des Gottesdienstes war höchst nachlässig und der Würde des Ortes unangemessen. Träge, verschlafen, mit offenem Munde gähnend, in ganz unehrerbietiger Haltung standen sie im Chore da. Auch sonst hielten sie sich nicht in Zucht, selbst während des Offiziums sprachen sie laut und ungeniert miteinander, liefen umher, trieben Possen und gaben sich mit Dingen ab, die garnicht hingehörten. Kaum aber war die Feier zu Ende, so nahmen sie schon in der Kirche ihre leichtfertigen lüsternen Gespräche wieder auf[248]).

Bei der Messe ging es besonders unordentlich und unwürdig zu. Die Geistlichen beobachteten die vorgeschriebenen Zeremonien nicht und unterliessen z. B. gegen die strenge Vorschrift das Beugen der Knieen beim Gloria und das Neigen des Hauptes beim Aussprechen des Namens „Jesus“ und „Maria“[249]). Beim Lesen eilten sie so, dass sie sich nicht einmal Zeit nahmen, die Worte ordentlich abzusetzen, sondern sie verschluckten die Hälfte. Dazu sprachen sie leise und undeutlich, so dass die Zuhörer das Gelesene nicht verstehen konnten und sich langweilten[250]). Schlechter noch als das Lesen war der Gesang. Sie achteten weder auf den Takt, noch auf die Melodie. Mit näselnder Stimme, bald zu hoch, bald zu

tief, bald ganz schnell, bald wieder zu langsam brachten sie die Worte hervor. Die einen setzten zu zeitig ein, andere hörten zu spät auf, noch andere aber hielten die Pausen nicht inne. In der Regel ging's wie beim Lesen: sie sangen zu schnell und daher undeutlich[251]). Manche wollten sich hervortun und die Aufmerksamkeit der Zuhörer, besonders der anwesenden Frauen auf sich ziehen. Sie glaubten, sie würden Gefallen erregen, wenn sie sich recht zierten. Darum suchten sie ihrer Stimme beim Gesang einen recht süssen, einschmeichelnden Klang zu geben und wandten zu diesem Zwecke mit Vorliebe den discantus an. Dionysius, der ein Gegner desselben war, weil er ihn für ein signum animi fracti hielt, vergleicht die Art ihres Singens mit der reprehensibilis crispatio crinum in hominibus und der corrigatio vestium in mulieribus[252]). Viele aber, hochmütig und verdrossen wie sie waren, hielten das Mitsingen überhaupt für unter ihrer Würde. Sie überliessen das den cantores und den Chorknaben und beteiligten sich gar nicht am Gesang[253]).

Nicht viel besser als um den Gottesdienst stand es um die Seelsorge. Wenn sie Beichte hören mussten, so waren sie ungeduldig und fuhren die Konfitenten hart an[254]).

Ja es kam endlich nicht selten vor, dass die Kirchen durch possenhafte Aufführungen, Spiele und dergleichen von den Geistlichen selber zu einer Stätte der Unterhaltung und Belustigung für das Volk herabgewürdigt wurden.[255]).

Aus alle dem erkennt man deutlich: der grossen Menge der Bewerber ums geistliche Amt, die im 15. Jahrhundert so zahlreich auftraten, war es nicht darum zu tun, einen sie innerlich befriedigenden Beruf zu gewinnen. Sie bewiesen durch ihr Tun und Lassen, dass sie bei der Ausrichtung ihres Amtes nur sich selbst dienten. Es kam ihnen darauf an, eine bequeme, mühe- und sorgenlose Einnahmequelle zu haben, um ungestört weltlichen Vergnügungen und Lustbarkeiten nachgeben zu können — „tamquam sine curis jam quisque victurus sit, cum ad curas pervenerit“[256]). Sie wurden von der in den Städten herrschenden Jagd nach Reichtum mit fortgerissen und suchten zu erwerben, um zu geniessen.

Fassen wir zunächst die Habgier der Geistlichen näher ins Auge. Vor allem kommt hier in Betracht, dass sie ihren Beruf nicht anders als ein Gewerbe ansahen, das man möglichst einträglich gestalten müsse. So missbrauchten sie die Befugnisse und die manigfachen Vorrechte ihres Amtes, das sie selbst um teures Geld gekauft hatten, um pekuniäre Vorteile für sich herauszuschlagen und beanspruchten den Lohn für ihre Arbeit ganz energisch. Für jede ihrer Amtshandlungen, wie für Seelenmessen, Gebete usw., selbst für den kleinsten Liebesdienst forderten sie eine ungebührlich hohe Bezahlung[257]) Aber schlimmer noch als das war, dass sie selbst den Beichtstuhl in den Dienst ihrer Habsucht stellten und sich „von den Sünden des Volkes nährten“[258]). Sie nützten nämlich ihre priesterlichen Vollmachten dadurch in gewissenlosester Weise zum Gelderwerb aus, dass sie gegen Bestechungsgeschenke die Sünden ihrer Beichtkinder verheimlichten, ignorierten oder als eine geringfügige und untergeordnete Sache behandelten, die sie garnichts angehe[259]). Dazu kam, dass sie die ihnen erteilten Vollmachten zur Lossprechung bisweilen überschritten[260]).

Mit allen Mitteln gingen sie vor, um ihren Besitz unablässig zu vergrössern. Sie saugten ihre Untergebenen aus bis aufs Blut[261]), selbst vor Betrug und Erpressung, vor Bedrückungen und Gewalttaten gegen die, welche die Bezahlung verweigerten, scheuten sie nicht zurück. Die Gläubigen seufzten unter der Last der Almosen, Zehnten, Oblaten und all der andern Abgaben, die von ihnen verlangt und ohne Schonung und Rücksicht eingetrieben wurden[262]). Die zu Gunsten der Armen gemachten Schenkungen, welche der Kirche mit dem Auftrage überwiesen waren, ihre Erträgnisse unter die Armen zu verteilen[263]) verwandten die Geistlichen oft in eigenem Interesse, während sie die Armen und Bedürftigen darben liessen und denen, die ihres Eigentums so schnöde beraubt worden waren, kaum ein kleines Stück trockenen Brotes oder die Abfälle ihrer reichbesetzten Tafel gönnten, um den Hunger zu stillen[264]). — Auf diese Weise gingen sie, die jede harte Arbeit scheuten, den Anstrengungen und Gefahren der anderen Berufe klüglich aus dem Wege. Mühelos sammelten sie sich Schätze vom Kirchengut[265]) und liessen es sich ge-

fallen, „wenn ihnen durch den sauren Schweiss und die harte Arbeit anderer im Herbste die Scheunen so gefüllt wurden, dass neue erbaut werden mussten, um den Reichtum zu bergen“[266]).

Allein selbst mit dem einträglichen Einkommen, welches ihr Amt ihnen gewährte und das vollkommen ausreichend gewesen wäre, die Kosten einer standesgemässen Lebenshaltung zu bestreiten, waren viele noch nicht zufrieden. Sie verstanden es, sich noch auf eine andere Art zu bereichern, sie liessen sich „von grenzenlosem Egoismus beherrscht“[267]) auf weltliche Unternehmungen, auf Handels- und Geldgeschäfte jeder Art ein, kauften, verkauften und liehen Geld gegen Zinsen aus[268]). Freilich betrieben sie diese Dinge nicht immer persönlich, sondern versuchten, die kirchlichen Gebote durch Geschäfte unter fremdem Namen zu umgehen, sie übernahmen die Rolle eines Vermittlers[269]). Aber überall, wo es etwas zu verdienen gab, hatten sie die Hand im Spiele, und es gab fasst keine weltliche Beschäftigung, der sie sich nicht unterzogen hätten[270]). — Unablässig auf Vermehrung ihres Reichtums bedacht, zeigten sie sich oft völlig skrupellos in der Wahl ihrer Mittel. Selbst von Geldgeschäften und Handelsunternehmungen, die für unanständig galten, hielten sie sich nicht fern[271]), sogar des Wuchers und anderer Kunstgriffe bedienten sie sich[272]).

Der schlimmste Ausfluss dieser elenden Geldgier aber war die Benefizienkumulation (pluralitas beneficiorum), die Vereinigung mehrerer Pfründen in einer Hand. Dies Übel, welches für Religion und Kirche von den nachteiligsten Folgen begleitet war, hatte im 15. Jahrhundert einen ganz ausserordentlichen Umfang gewonnen.

Besonders häufig scheint die Benefizienkumulation bei den Kanonikern gewesen zu sein. Das sekulare Leben war ja in den hohen Stiftern überall an die Stelle des längst aufgegebenen regularen getreten, die Einnahmen waren in grössere oder kleinere geistliche Gehälter zerlegt, sodass man nun im Stande war, den Genuss mehrerer solcher Pfründen, — mochten sie auch von ganz verschiedenen und von einander weit entfernt gelegenen Instituten herrühren — einer Person zu übertragen[273]). Aber auch die Pfarreien wurden als Pfründen angesehen, die an Fremde verliehen werden konnten. Es war im 15. Jahr-

hundert keine Seltenheit, dass mehrere Pastorate im Besitze eines Einzelnen sich befanden[274]).

Vielfach benutzte man die Pfründen, um hochgestellten oder hochgebildeten Männern die Mittel zu einer standesgemässen Versorgung zu verschaffen. Obgleich es nun an Pfründen nicht fehlte, die so „fett" waren, dass jede einzelne derselben zu diesem Zwecke ausreichend gewesen wäre, so waren doch viele nicht mit einem Benefizium zufrieden, von dessen reichen Einkünften jeder hochangesehene Laie sehr gut hätte leben können[275]). Um Entschuldigungen oder Gründe zur Selbstverteidigung waren die pluraliter beneficiati nicht verlegen. Sie beriefen sich auf päpstliche Dispensationen oder auf die Aussagen der doctores, welche 3 Benefizien für erlaubt erklärten. Sie behaupteten, eine Präbende sei nicht mehr genügend, um den Aufwand zu bestreiten, den sie um ihrer Stellung willen notwendigerweise machen müssten: Pflege der Gastfreundschaft, Spendung von Almosen und dergleichen werde von ihnen erwartet. Andere meinten sogar, es könne doch nur nützlich sein, an mehreren Kollegiatkirchen eine Präbende zu besitzen, um desto mehr patroni zu haben[276]).

Dionysius, der in der Benefizienkumulation die Hauptursache des Verfalls der Kirche seiner Zeit sah, durchschaute nur zu gut dies verwerfliche Spiel, welches die Männer der Kirche vielfach mit dem Kirchengut trieben. Er wusste recht wohl, welches die wahren Gründe ihres Bestrebens, mehrere Benefizien in einer Hand zu vereinigen, waren: nämlich ihre Unzufriedenheit, ihr Ehrgeiz, ihre Habsucht und die Masslosigkeit ihrer Ansprüche ans Leben. Darum machte er ihnen das Frevelhafte ihres Treibens offen zum Vorwurf. Nicht nur in zahlreichen mehr beiläufigen Äusserungen, sondern auch in eigenen Gegenschriften hat er die Kumulation der Benefizien in der herbsten und spitzigsten Weise bekämpft[277]).

Die Mittel, die die Geistlichen anwandten, um in den Besitz mehrerer Benefizien zu kommen und sich auf Kosten der Kirche zu bereichern, waren nicht minder verwerflich, als das Ziel selber. Reiche Benefiziarier bedienten sich einfach der Simonie; sie benutzten ihre Einkünfte, um Karrière zu machen und noch mehr Ämter zu erwerben. Arme, denen das Geld

dazu fehlte, entwürdigten sich selbst: sie verfielen ins Strebertum oder leisteten einflussreichen Prälaten Denunziantendienste. Der Welt- wie der Ordensklerus hatte solche Stellenjäger in seinen Reihen aufzuweisen[278]).

Es liegt am Tage, dass dies Pfründenunwesen die ursprünglichen Zwecke der alten kirchlichen Genossenschaften wie des geistlichen Amtes überhaupt mehr oder minder vereiteln musste. Unausgeführt blieben die Wünsche frommer Testatoren, welche Legate ausgesetzt hatten, damit Messen für ihr Seelenheil gelesen würden. Denn die Kanoniker, welche Stiftsherrn mehrerer, in ganz verschiedenen Gegenden gelegener Domstifter waren, konnten natürlich nicht in allen Kollegiatkirchen, deren Pfründen sie genossen, zur Zeit des Chordienstes anwesend sein[279]). Ebensowenig waren die, welche mehrere, oft weit von einander entfernte Pfarrstellen inne hatten, im stande, ihren Verpflichtungen nachzukommen.

Die Vereinigung mehrerer Benefizien in einer Hand machte die Verletzung der Residenzpflicht so unvermeidlich, dass viele sich überhaupt nicht mehr für daran gebunden erachteten. Die eigentlichen Inhaber der Pfründen lebten in den grossen Städten, um dort zu studieren[280]) oder um als berühmte und gefeierte doctores und magistri an den Hochschulen zu lehren, fern von ihrer Pfarre, denn sie hielten es unter ihrer Würde, auf dem Lande unter ihren Parochianen zu weilen[281]). Für andere war das Studium nichts als ein blosser Vorwand, um in der grossen Stadt frei von lästigem Zwange, ein träges und sittenloses Genussleben zu führen[282]).

Zur Verrichtung der Amtsfunktionen bestellten sie Vikare, aber sie kümmerten sich nicht im Geringsten darum, ob diese durch ihren Bildungsgrad und durch ihren Lebenswandel zu solcher Stellvertretung geeignet waren und ob sie ihrer Pflicht, dem Volk ein gutes Vorbild in Lehre und Leben zu geben, auch nachkamen[283]). Viele dieser Vikare waren ganz unfähige Menschen, elende Mietlinge, die durch die Nachlässigkeit ihrer Amtsführung wie durch die Unsittlichkeit ihres Wandels den grössten Anstoss bei den Gemeinden erregten. Aber absetzen mochte man sie gleichwohl nicht, um sich grössere Ausgaben zu ersparen. Denn der Mindestfordernde wurde angestellt.

Die Hungerlöhne, welche viele Vikare erhielten, reichten in der Tat kaum aus, um das Notwendigste zu beschaffen. Es war nichts Seltenes, dass solche Kleriker mit einem Jahresgehalt von 50 Gulden ein kärgliches Dasein fristen mussten[284]).

Es konnte nicht fehlen, dass das Anwachsen des Vermögensbesitzes durch die unablässige Vermehrung der Einkünfte die reichen Kleriker zu einem üppigen Leben verführte, welches in schneidendem Gegensatze zu der von ihnen beanspruchten Heiligkeit stand. Aber auch das schlechte Beispiel der Bischöfe und Prälaten wirkte hier zweifellos mit. Es traf sie der Fluch, der eine solche bevorzugte Stellung stets begleitet, sobald das Gefühl der Verantwortlichkeit bei denen, welche sie innehaben erlischt: nämlich, dass der Abfall von den sittlichen Ordnungen des Lebens bei ihnen ein umso grösserer ist.

Es gilt das in erster Linie von den Kanonikern, unter denen die ehrbar und anständig Lebenden geradezu eine Seltenheit geworden waren. Die meisten hatten sich und ihrem Stande durch ihre Ausschweifungen und durch die Rohheit ihrer Sitten den höchsten Unwillen des Volkes zugezogen[285]). Aber es gilt keineswegs von ihnen allein. Um die übrigen Geistlichen[286]), besonders um die Pfarrer[287]), war es kaum besser bestellt.

Wir wenden uns nunmehr der Betrachtung dieser Verhältnisse zu und vergegenwärtigen uns die Anklagen, welche Dionysius gegen das Privatleben der Geistlichen erhebt.

Im Besitze ihrer Reichtümer waren sie entweder darauf bedacht, auf Kosten der Kirche ihre Verwandten zu bereichern und ihre Kinder möglichst glänzend auszustatten und zu versorgen[288]); oder sie huldigten den Vergnügungen ihrer Standesgenossen und überboten die Laien in Üppigkeit und Pracht. Schon durch ihre Tracht unterschieden sie sich von diesen in keiner Hinsicht mehr[289]). Sie teilten mit ihnen den Luxus mit kostbaren, feinen und seltenen Stoffen und die geflissentliche Entstellung der Gestalt durch die Verschwendung der Stoffe zu übermässiger Länge und Weite, wie den unnötig häufigen Wechsel der Kleider. Auch der Luxus mit Perlen und Edelsteinen, mit Ringen, gold- und silberverzierten Spangen und anderen Schmuckstücken scheint bei ihnen nicht eben selten

gewesen zu sein[290]). So stolzierten sie, halb nach Ritter-, halb nach Weiberart gekleidet[291]), in ihrer modischen, farbenreichen, oft aber auch koketten und lasziven[292]) Tracht einher; die Wehr[293]) — kleine Stossdegen — an der Seite; die Haare[294]) wallten lang herab um die Tonsur zu verstecken (bei vielen fehlte sie ganz); die Hände[295]) zierten feine bunte Handschuhe, die Füsse[296]) staken in zierlichen bunten Schuhen, und um sie lagerte sich massenhaft der schwere, prachtvolle Stoff.

Ungeheuer war auch der Luxus und die Verschwendung ihrer Bauten[297]) und ihrer Haushaltung. Ihre prunkvollen Paläste waren mit seltenem und kostbaren Hausgerät in verschwenderischer Fülle ausgestattet[298]), in ihren Ställen wieherten feurige Rosse[299]; eine Schar feingekleideter, aber gegen andere hochfahrender Diener warteten ihnen auf[300]). Zeigten sie sich öffentlich, so geschah das nicht ohne die grösste Entfaltung von Pomp und Pracht[301]).

Die Art ihrer Gastfreundschaft hatte nichts gemein mit den Freuden einer edlen Geselligkeit. Auf die Verfeinerung des Genusses verstanden sie sich nicht. Die Kunst, ein heiteres, geistig belebtes Gastmahl zu veranstalten, wo feingebildete Männer sich zusammenfinden, wo geistreiche Reden die Würze des Mahles bilden und den Genossen der Tafelrunde mehr geboten wird als blos leibliche Genüsse, war ihnen nicht eigen. Und wenn die Kunst der Unterhaltung darin besteht, dem Gespräche einen geistigen Inhalt und ein höheres Interesse zu verleihen, so waren sie schlechte Künstler[302]).

Ihr Hochmut und ihre Eitelkeit erlaubte den Geistlichen nicht, andere Gäste als Personen von Stand und Rang, wie ihre vornehmen Verwandten und Freunde, oder hochgestellte und einflussreiche Beamte bei sich zu sehen. Auf das Erscheinen der letzteren taten sie sich besonders viel zu gute: sie behandelten sie mit einer übertriebenen, geradezu an knechtische Unterwürfigkeit grenzenden Höflichkeit, die wohl einen etwas seltsamen Kontrast bildete zu dem Stolze, den sie sonst gegen jedermann zur Schau trugen. — Ihre gesellschaftlichen Veranstaltungen aber wurden ihnen vielfach nur zu Gelegenheiten, niedriger Sinnenlust zu frönen und die dabei vorkommenden Ausschreitungen eines krassen Schlemmer- und Wüstlingstums

erschienen Dionysius mit Recht als bedenkliche Zeichen verderbter Sitte, als Symptome des auch unter dem Klerus bereits allzuweit fortgeschrittenen Verfalls. Waren sie doch frech und aufdringlich genug, bei solchen prunkvollen und üppigen Gelagen auch als ungebetene Gäste zu erscheinen und sich ohne weiteres an der Tafel niederzulassen, wenn man sie bei der Einladung übergangen hatte.

Bei solchen Mählern waren die Tafeln mit den feinsten und teuersten Speisen, den kostbarsten und ausgesuchtesten Leckerbissen voll besetzt. Die Gäste sprachen ihnen reichlich zu und huldigten den Freuden des Bechers bis zum Übermass: durch Zutrinken reizte einer den andern. So ward dann das Gastmahl der vornehmen Herren zum Zechgelage. Die steifen Formen der Etikette machten der wildesten Ausgelassenheit Platz, freches Lachen tönte aus der Mitte der Trunkenen und die schamlosen Reden und gemeinen Scherze flogen hin und her. Eine entsetzliche Rohheit zeigten diese Menschen im Rausche, besonders wenn sie nach beendetem Mahle an armen Leuten, die sich nicht zur Wehr setzen konnten, ihren Übermut grausam ausliessen[303]). — Nach so durchzechter und durchtobter Nacht traten sie dann am andern Morgen hin vor den Altar, um die Messe zu zelebrieren[304]). Und kaum war diese Pflicht getan, so gingen sie in die Wirtshäuser[305]), oder zogen mit Hunden und Falken aus zur Jagd[306]). Auch an öffentlichen Gelagen[307]) nahmen sie teil, den Vorstellungen der Schauspieler, Gaukler und Possenreisser[308]) wohnten sie bei, auf den Tanzsälen konnte man sie antreffen[309]), und wenige unter ihnen waren frei von der Leidenschaft, im Brett- oder Würfelspiel den Zufall zu versuchen[310]).

Endlich darf nicht unerwähnt gelassen werden, dass die Meisten der Geistlichen den Vorwurf der Unkeuschheit auf sich luden. Es war der Fluch der immer wiederholten, nie wirklich erreichten Forderung, dass die Priester auf das eheliche Leben verzichten sollten. Was in dieser Hinsicht bei ihnen geschah, zeigen die eindringlichen, stets wiederkehrenden Mahnungen des Dionysius[311]), keine verbotenen Frauen im Hause zu haben, die öffentlichen Häuser nicht zu besuchen, mit Witwen und Jungfrauen keinen unerlaubten Verkehr zu

unterhalten, im Umgange mit Frauen, besonders aber im Beichtstuhl, vorsichtig und anständig zu sein und endlich die Nonnenklöster, die aus einer Stätte der Keuschheit zu einem Pfuhle des Lasters geworden waren, zu meiden oder wenigstens nicht allein aufzusuchen.

Fasst man alles zusammen, so wird klar, dass ein grosser, vielleicht der grösste Teil der Geistlichen des 15. Jahrhunderts sich in nichts über das sittliche Niveau der Zeit erhob. Ob und inwieweit der Klerus als Stand gleichwohl an der religiösen und sittlichen Hebung des Volkes gearbeitet hat, wird in einem späteren Zusammenhange zu erörtern sein.

b) Der realhistorische Hintergrund des von Dionysius entworfenen Zustandsbildes.

§ 4.

Die kirchlichen Zustände der Diözese Lüttich im XV. Jahrhundert[312]).

Es ist nunmehr die Aufgabe, die konkreten geschichtlichen Beziehungen der Darstellung zu erörtern, welche Dionysius von dem Leben und Treiben der Bischöfe und der Geistlichen seiner Zeit gibt. Dass solche zweifellos vorhanden sind, haben wir bereits bemerkt; aber wir sahen auch, dass sie nicht ohne weiteres aus den Schriften des Dionysius festgestellt werden können, da er sich aller persönlichen Anspielungen enthält und es vermeidet, Namen zu nennen[313]).

Wenn darum gefragt wird, welche Diözese es sei, deren Bischöfe und deren Klerus Dionysius in erster Linie im Auge gehabt hat, als er sein Zustandsbild entwarf, so ist man zunächst allein auf das angewiesen, was über das Leben des Dionysius bekannt ist. Überblickt man dieses aber, so wird klar, dass er eine genaue, auf eigener Beobachtung beruhende ins einzelne eindringende Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse nur von der Diözese Lüttich gehabt haben kann[314]). Denn die wenigen Monate, die er als Begleiter des Kusanus in Deutschland, zubrachte, reichten wohl hin, um einen sicheren, allgemeinen Eindruck der dortigen Zustände zu gewinnen und sich ein Urteil über dieselben zu bilden — aber sie genau und wirklich im einzelnen kennen zu lernen vermochte er in dieser Zeit nicht. Nimmt man hinzu, dass Dionysius sich um eine Reform der Lütticher Zustände angelegentlich und persönlich bemühte und dass ihn

der Gedanke an eine solche innerlich lebhaft beschäftigte[315]), ja dass er sich selber von Gott zu dieser Aufgabe berufen glaubte[316]), so ist es meines Erachtens vollkommen wahrscheinlich, dass er bei Abfassung seiner Schriften über das Leben der Geistlichen wenn auch nicht ganz ausschliesslich, so doch in erster Linie und hauptsächlich an die Verhältnisse des Bistums Lüttich gedacht und sie dargestellt hat.

Aber stimmt das Bild, welches Dionysius gibt, wirklich zu dem Bilde, welches wir aus den Quellen von den Zuständen des Lütticher Bistums in jener Zeit gewinnen? Um diese Frage zu beantworten, vergegenwärtigen wir uns, was über das Leben der Bischöfe und des Klerus der Diözese Lüttich aus den Quellen zu ersehen ist.

1. Die Bischöfe:

Johann VIII. von Heinsberg (1419—1455) und Ludwig von Bourbon (1455—1482).[317])

Überblickt man die Regierung Johanns von Heinsberg, so wird man nicht umhin können, zu urteilen, dass sein Interesse vornehmlich, ja ausschliesslich durch die politische Seite seiner Stellung gefesselt war. So ordnete er an, dass der Gerichtshof der 22 seine Tätigkeit wieder aufnahm und liess damit, wie er bei seinem Amtsantritt gelobt hatte, die Bestimmungen des Friedens von Fexhe wieder in Kraft treten[318]). Er trug Sorge für die Wiederherstellung und Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, die durch die zahlreichen Ausschreitungen der „jungen Leute" damals in Lüttich fast völlig vernichtet war[319]). Endlich gab er — das war ohne Zweifel die wichtigste und bedeutungsvollste Tat seiner Regierung — der Hauptstadt seines Landes eine geordnete Verfassung, die nach ihm benannt ward[320]) und schützte sie gegen die erbitterten Angriffe, welche ein von Glücksrittern und Berufspolitikern bis zur Leidenschaft aufgewiegelter Teil der Handwerker in einem Bürgeraufstand gegen sie machte, um sie zu stürzen[321]).

Auch zahlreiche kriegerische Aufgaben traten an Johann von Heinsberg heran und er liebte den Krieg und den Lärm

der Waffen zu sehr, als dass er es sich hätte durch die Rücksicht auf das geistliche Gewand, dass er trug, verbieten lassen, persönlich zu Felde zu ziehen. Am Kreuzzug gegen die Hussiten[322]) beteiligte er sich in eigener Person und auch in dem von den Lüttichern so unglücklich, aber mit äusserster Grausamkeit geführten Kriege gegen Burgund, zu dem er sich durch die allgemeine Stimmung hatte drängen lassen, übernahm der Bischof selbst das Kommando[323]).

Die Geschichte seiner an Bürgerfehden und äusseren Kämpfen so reichen Regierung weiss darum von manchem in kampfesfroher Stimmung ersonnenen Kriegsplan[324]), von mancher heldenhaften Waffentat und von manchem raschen Handstreich[325]), aber auch von tollkühnen, das Leben vieler aufs Spiel setzenden Wagnissen[326]) und recht grausamen Massregeln[327]) dieses Kirchenfürsten zu erzählen. Eroberungsfeldzüge[328]), welche dazu dienen sollten, die Grenzen seines Landes oder seines politischen Einflussgebietes zu erweitern oder seine vermeintlichen Rechtsansprüche gewaltsam durchzusetzen, fehlten unter diesen kriegerischen Unternehmungen nicht. Denn von egoistischem Streben nach Macht und Besitz war Johann von Heinsberg nicht frei.

Unter diesen Umständen war die politische Tätigkeit des Bischofs eine höchst ausgebreitete. Sie unterschied sich in keiner Weise von der eines weltlichen Landesfürsten und nahm natürlich den Bischof völlig für sich in Anspruch. Es ist begreiflich, dass er für die geistliche Seite seines Amtes weder Zeit noch Kraft übrig behielt. Er hatte zwar ohne Weigerung und bald nach seinem — nach kanonischem Rechte allerdings volle 7 Jahre zu früh erfolgten[329]) — Amtsantritt die Priester- und Bischofsweihe empfangen[330]), wie er am Tage seiner Einsetzung es eidlich gelobt hatte[331]), er hatte auch rite seine Primiz gehalten, aber von einer kirchlichen Tätigkeit dieses Mannes ist nur sehr wenig zu spüren.

Er publizierte die Dekrete der Kölner Provinzialsynode vom Jahre 1423[332]), bei der er übrigens nicht einmal selbst anwesend war[333]) sondern sich durch Gesandte vertreten liess; aber er hinderte nicht, dass der exempte Klerus, der sich dadurch in seiner Freiheit bedroht fühlte, eigene Statuten für

sich festsetzte, die er schon nach kurzer Zeit nicht mehr aufrecht hielt[334]). — Am 18. Oktober 1445 hielt er eine Diözesensynode[335]) ab, der er selbst präsidierte. Hier wurden die Statuten der Synode von 1288 (der, soviel wir wissen, ältesten Lütticher Synode) repetiert und teilweise modifiziert; aber auch hier wusste der nach Unabhängigkeit strebende exempte Klerus seine exempte Stellung und seine Privilegien zu wahren[336]).

Dass Johann von Heinsberg bei der Besetzung selbst so wichtiger kirchlicher Stellen wie der Archidiakonate nach sehr weltlichen Gesichtspunkten verfuhr und nicht viel nach den Bedürfnissen der Kirche fragte — das zeigt deutlich folgender Vorgang[337]). Im Jahre 1452 hatte Philipp von Burgund, der sich schon damals mit der Absicht trug, Lüttich zu unterwerfen, Schritte getan, um seinem Neffen Ludwig von Bourbon Sitz und Stimme im Lütticher Domkapitel zu verschaffen. Der Plan misslang und der Herzog war nicht wenig aufgebracht darüber. Johann von Heinsberg aber wollte ihm gefällig sein: er versprach ihm für seinen Neffen die nächste Pfründe, die in seiner Diözese frei werden würde. Kurz darauf starb der Archiakonus von Campania, und damit ward die beste Pfründe der ganzen Diözese erledigt. Der Bischof würde nicht gezögert haben, sein Versprechen einzulösen und die Stelle Ludwig von Bourbon, einem 14 jährigen Knaben, zu übertragen, aber seine Schwester gab es nicht zu. Jacoba von Heinsberg, früher Äbtissin von Torne[338]), hatte den Hirtenstab niedergelegt und lebte bei ihrem Bruder Johann in Curinghen und Lüttich. Sobald sie erfahren hatte, was vorgehen sollte, kam sie in grosser Erregung zu ihrem Bruder und machte ihm die heftigsten Vorwürfe: er vernachlässige seine Verwandten überall und in unerhörter Weise, Fremden aber helfe er zu grossen Stellen. Gebieterisch verlangte sie das freigewordene Archidiakonat für einen ihrer Verwandten, den Sohn des Grafen von Solmen, und der Bischof gab ihr nach — nicht weil dieser Mann tüchtiger gewesen wäre, sondern weil er selber schwach war.

Fügen wir noch hinzu, dass Johann von Heinsberg einen gar zu skandalösen Mirakelbetrug durch eine Kommission

untersuchen liess[339]) und dass er die Neugründung von Mönchsorden, die unter seinem Episkopat nicht aufhörte, geduldet, vielleicht auch begünstigt hat[340]), so ist alles gesagt, was wir den Quellen über die kirchliche Tätigkeit dieses Bischofs entnehmen können. Von einer Begeisterung Johanns für seinen kirchlichen Beruf oder von einer eifrigen Reformtätigkeit desselben, wie Daris behauptet, kann also keine Rede sein. Das zeigt schon die Haltung, die er dem Kardinallegaten Nikolaus von Kues gegenüber bewies[341]); das zeigt sein beständiges Rücksichtnehmen auf die „Freiheiten und Privilegien" des exempten Klerus; das zeigt endlich und besonders die Art, wie er sein Privatleben gestaltete.

Vor allem fiel auf seine Unsittlichkeit[342]). Er besass 18 Kinder, deren Herkunft offen bekannt war, denn er besuchte nicht nur die Bäder, um seiner Leidenschaft im Geheimen zu dienen[343]), sondern sein offenes Beispiel forderte den Klerus geradezu auf, sich Konkubinen zu halten[344]). Seines leichtfertigen Lebenswandels wegen hat man ihn dem in dieser Hinsicht sprichwörtlich gewordenen Heinrich III. von Geldern an die Seite gestellt. — Ein Mann, der öffentlich in Blutschande lebte, war diesem Bischof als Bundesgenosse und Freund nicht zu schlecht[345]); und wie er von seinem eigenen Cölibatsgelübde gering dachte, so missachtete er es auch bei andern. Noch als Fünfzigjähriger trug er sich mit dem Gedanken, seine Schwester, die den Schleier genommen hatte, um politischer Zwecke und persönlicher Vorteile willen mit Eberhard von der Mark zu verheiraten[346]).

Gross war auch Johanns Prunkliebe und Verschwendungssucht. Als er sein Amt antrat, liess er vor seinem Palast Sirenen aufstellen, aus deren Brüsten 3 Tage lang Rot- und Weisswein floss[347]). Er liebte es mit grossem Pomp und zahlreichem Gefolge sich zu umgeben, wenn er öffentlich erschien[348]); selbst der Schmuck seiner Rosse erregte Bewunderung und Staunen[349]). Zu einer Reise nach Frankreich brauchte er 16000 Fl.[350]); der Palast, den er sich kurz vor seiner Abdankung bauen liess, war mit Prunk überladen[351]); noch als alter Mann trug er ein von Gold und Edelsteinen strotzendes Gewand, das 6000 Fl. kostete[352]).

An weltlichen Vergnügungen, besonders an den kirchlich verbotenen Turnieren und Lanzenkämpfen, die damals am burgundischen Hofe noch einmal in ihrem vollen Glanze auflebten[353]), nahm Johann mit Vorliebe Teil[354]).

Trotz seines bedeutenden Reichtums — er war sogar pluraliter beneficiatus[355]) — war Johann nicht frei von Geiz[356]). Noch mehr machte ihn sein Hochmut, seine grausame Rachsucht[357]), sein Eigennutz und sein wankelmütiger und unbeständiger Sinn[358]) beim Volke unbeliebt. So gab er endlich dem Hasse der Lütticher[359]) und dem Drängen des burgundischen Herzogs nach und dankte in einem Augenblicke freiwillig ab, wo man seinen Verzicht nicht nur als schnöde Untreue gegen die Kirche, sondern auch als heimtückischen Verrat am eigenen Volke empfinden musste[360]).

Die Zeitgenossen haben diesen Mann aufs schärfste verurteilt[361]); der Eindruck, den er bei ihnen hinterliess, war der, dass er seinen Nachfolgern ein abschreckendes Beispiel sein könne[362]). Aber der erste unter ihnen, dem er bei der Weihe als solches hingestellt ward, hat ihn noch weit übertroffen.

Als 17 jähriger[363]) Student[364]) war Ludwig von Bourbon wiederrechtlich in den Besitz der bischöflichen Würde gelangt[365]). Ein geistig ganz unbedeutender Mensch, jedes höheren Interesses bar[366]), hatte er nur Sinn für allerhand weltliche Vergnügungen. Er liebte die Genüsse der Tafel[367]), den Besuch der Turniere[368]) und des Ballsaals[369]), und sein Lebenswandel vertrug sich schlecht mit den Pflichten seines priesterlichen Standes: Ausschweifungen manigfacher Art zeigte er sich ergeben[370]). Er gefiel sich darin, eine ungeheure Pracht zu entfalten, kostbar und prunkhaft war die Einrichtung seines Palastes[371]); verschwenderisch ausgestattet die Lustjacht, die er sich bauen liess[372]), pomphaft sein Auftreten bei öffentlichen Aufzügen[373]).

Wie er aus rein weltlichen Gesichtspunkten, aus politischen Gründen zum Bischof erhoben worden war, so betrug er sich auch stets wie ein weltlicher Fürst. Erst 10 Jahre nach der Übernahme seines Amtes, als er den oft wiederholten Bitten der Geistlichkeit und den energischen Aufforderungen seines Volkes sich nicht länger widersetzen konnte[374]), liess er sich

bereit finden, die kirchlichen Weihen zu empfangen[375]). Ein oder zwei Jahre später hielt er seine Primiz[376]), in Lüttich selber hat er erst 1468 die erste Messe gelesen[377]). Dass er sich um eine Reform des Klerus auch nur irgendwie bemüht hätte, wie eine ganz alleinstehende Notiz eines Chronisten behauptet[378]), ist absolut unwahrscheinlich, von Interesse für die kirchlichen Aufgaben seines Amtes ist bei ihm nichts zu spüren. Hatte er doch bei seiner Ordination rund heraus erklärt, er wolle gar kein praelatus ecclesiasticus, sondern nur ein princeps mundanus sein[379]). Wiederholt gab er die Güter und Rechte der ihm anvertrauten Kirche ohne weiteres preis, und weil er sich um seine Pflichten als Bischof nicht im mindesten kümmerte, musste ihm der päpstliche Legat die kanonische Strafe einer 3jährigen Suspension vom Amte androhen[380]).

Seinem Charakter nach erscheint er als ein rücksichtsloser Egoist. Mit tückischer Hinterlist begegnete er nicht allein seinem Volke[381]), sondern auch den eigenen Verwandten[382]), deren Hilfe ihn allein in seiner Stellung hielt. Ohne Bedenken versuchte er, um sich zu retten, den Mann zu opfern[383]), der sich mit Aufbietung aller Kräfte, ja mit Gefahr des eigenen Lebens um die Festigung seiner Position bemüht hatte. — Beleidigungen seiner Person ahndete er durch die grausamsten Strafen[384]), mit elender Feigheit[385]) war in ihm eine unversöhnliche und unerbittliche Rachsucht gepaart. Um sich an seiner Hauptstadt zu rächen, versuchte er sogar, die Kurie nach Huy, das allein noch zu ihm hielt, zu verlegen[386]), und wie er selber seine Residenzpflicht Jahre hindurch fast ununterbrochen verletzte[387]), so forderte er auch die Geistlichkeit und die Kapitel wiederholt auf, ihm dabei zu folgen[388]). Alle Vermittelungsversuche, alle Aufforderungen, zurückzukehren, wies er hartnäckig zurück[389]) und scheute sich nicht, die furchtbaren Schrecken des Interdikts über sein Land heraufzubeschwören und so den Anlass zu entsetzlichen Freveln zu geben[390]).

Am schlimmsten aber war seine geradezu unersättliche Habgier[391]). Die verwerflichsten Mittel waren ihm recht, um sie zu befriedigen. Seine Regierung begann er damit, dass er grosse Anleihen aufnahm[392]) und geringwertige Münzen prägen liess[393]). Bei jeder Gelegenheit erhöhte er später die Steuern[394]).

Die Art, wie er immer neue Abgaben von der verarmten Bevölkerung forderte und sie selbst von den Ärmsten mit unerhörter Strenge beitreiben liess, kann kaum anders als eine gemeine Erpressung bezeichnet werden[395]). Und forderte der Bischof selber nicht, so forderte die Schar seiner geldgierigen und vergnügungssüchtigen Beamten und Diener[396]).

Für die Not seines Volkes, für die Bedrängnis seines dem Untergange nahen Staates hatte Ludwig kein Herz. Allen Bitten gegenüber blieb er taub[397]). Seine ganze Regierung war nichts anderes als ein fortgesetzter und mit grösster Erbitterung geführter Kampf mit seinem Volke, das in ihm den Räuber seiner Güter und seiner Freiheit glühend hasste[398]). Schon die allem Rechte Hohn sprechende Besetzung des Bischofsstuhles, noch mehr aber das Verhalten dieses Bischofs selber hatte in der durch Furcht und Hass schon lange erregten Bevölkerung den Argwohn geweckt und genährt, Ludwig wolle dem burgundischem Erbfeind das Land in die Hände spielen[399]). Als einst das Gerücht nach Lüttich drang, Ludwig sei tot, ward es mit Jubel beantwortet[400]): der manburnus Markus von Baden[401]) und später der päpstliche Legat Onufrius[402]) wurden wie Erlöser begrüsst. Die Erbitterung der Lütticher gegen diesen Bischof war masslos, aber sie war nicht ohne den gerechtesten Grund[403]).

Die geistlichen Gerichtshöfe[404]) des Bistums Lüttich waren in jener Zeit in einem Zustande völligen Verfalles. Grundlose gerichtliche Citationen, Erpressungen durch hohe Gerichtskosten, Verurteilung und Einkerkerung Unschuldiger oder nicht Überführter waren an der Tagesordnung. Der Umstand, dass alles in der dem Volke unverständlichen lateinischen Sprache verhandelt ward, diente dazu, die klagenden Parteien um Hab und Gut zu bringen. Ein geordnetes Rechtsverfahren und eine ordentliche Untersuchung fehlte fast ganz[405]).

Johann von Heinsberg hatte diese Zustände bei seinem Amtsantritt vorgefunden und hatte in der Wahlkapitulation eidlich versprechen müssen[406]), er werde für eine Besserung sorgen. Erst 1446 tat er Schritte dazu; aus den Bestimmungen, die hier getroffen wurden, sieht man, was für grobe Rechtsverletzungen man damals verbieten musste. Aber es fehlte

dem Bischof an Energie, vielleicht auch am guten Willen, seine Erlasse wirklich durchzusetzen.

Unter Ludwig von Bourbon konnte man überhaupt kein Recht mehr in Lüttich finden. Die Rechtsprechung der geistlichen Gerichte war unreifen Knaben ein Spott, ernsthaften Männern ein Grund der Empörung geworden. Die Missbräuche, zu denen die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit Anlass gab, waren schliesslich so unerträglich, dass die Wut des Volkes sich in einem Aufruhr Luft machte[407]).

Über die Amtsführung der Archidiakonen, deren Anzahl eine sehr grosse war, lassen die Quellen nichts erkennen. Doch muss man aus den Statuten der Synode von 1445[408]), auf der ihnen verboten wurde, Visitationsgelder zu erheben, wenn sie garnicht visitiert hatten und auf der sie ermahnt wurden, die Kirchen ihres Sprengels ordentlich und regelmässig zu visitieren, sich streng an die kanonischen Festsetzungen zu binden, ihnen ja nicht entgegen zu handeln und allen überflüssigen Prunk zu vermeiden usw. wohl schliessen, dass auch von Lütticher Archidiakonen vieles Unrechte verübt wurde.

2. Der Klerus[409]).

Die Geistlichen der Lütticher Diözese waren ausserordentlich zahlreich[410]), aber es gab unter ihnen viele unwissende und ungebildete[411]), ja einige waren nicht einmal ordiniert[412]). Bei der Ausübung der Funktionen ihres geistlichen Amtes legten die lütticher Priester nur geringen Eifer an den Tag: sobald sie sich irgendwie beschwert fühlten, stellten sie den Gottesdienst einfach ein[413]); bei den Versehgängen[414]), besonders aber beim Halten der Messe[415]) und bei der Lektion der kanonischen Stunden[416]) zeigten sie einen erheblichen Mangel an Sorgfalt: teils versäumten sie dieselben ganz, teils führten sie ihre Aufgabe ganz ungenügend aus. Darum ist es erklärlich, dass Verstösse gegen die kirchliche Ordnung häufig waren[417]). — Bei der Beichte erlaubten sich die Priester Übergriffe in das Gebiet der bischöflichen Jurisdiktion: sie erteilten den Pönitenten die Absolution auch bei Sünden, von denen zu absolvieren dem Bischof vorbehalten war[418]).

Die Benefizienkumulation wurde von den Domherrn der Lütticher Kollegiatkirchen in grossem Stile betrieben. Sie scheint bei ihnen geradezu die Regel gewesen zu sein[419]). War sie doch den Inhabern gewisser Kanonikate von Eugen III. ganz offiziell erlaubt[420]). Aber auch Pfarrer mit mehreren Pfründen kamen in Lüttich vor[421]).

Eine häufige Verletzung der Residenzpflicht war für die pluraliter beneficiati selbstverständlich nicht zu vermeiden[422]), um so mehr, als ein grosser Teil derselben Pfründen in ganz verschiedenen Orten, oder hohe weltliche Ämter oder Professuren an der neugegründeten Universität Löwen inne hatte[423]). Dazu kam, dass die damals übliche Art, die Präbenden zu verteilen, einem Handelsgeschäft nicht unähnlich war[424]). Die Inhaber von Domherrn-Stellen brauchten nicht einmal Theologen zu sein: ein Adelsdiplom oder ein akademischer Grad irgend einer Fakultät eröffneten den Zugang zum Kanonikate[425]).

Ein anderes Übel, welches unter den Lütticher Geistlichen im 15. Jahrhundert einen unermesslichen Umfang angenommen hatte, war die Unsittlichkeit[426]). Es spottete allen Bemühungen, Abhilfe zu bringen und haftete um so fester, als das Beispiel der Oberhirten in dieser Hinsicht noch verschlechternd einwirkte[427]). Die Kleriker hingen so fest an ihren Konkubinen, dass schon der Versuch, eine Entlastung derselben zu erzwingen, einen wahren Aufstand hervorrief: Nikolaus von Kues, der hier Wandel schaffen wollte[428]), und der Minoritenmönch Genesius[429]), der in Predigten gegen das Konkubinatsunwesen vorging, mussten das erfahren. Selbst im Beichtstuhl vergingen sie sich: die versteckte Lage der Beichtstühle in einem dunklen Winkel der Kirche benutzten sie, um gegen die beichtenden Frauen zudringlich zu werden[430]).

Überhaupt wahrte der Lütticher Klerus durch seine Lebensführung schlecht das Dekorum des geistlichen Standes[431]). Viele Kleriker hatten die priesterliche Tracht mit dem Waffengewand vertauscht und mischten sich nun unter die kämpfenden Soldaten[432]). Prälaten besassen und benutzten die Erlaubnis, sich mit einer Schar Bewaffneter zu umgeben und selbst Waffen zu tragen[433]). Bei öffentlichen Aufzügen und amtlichen Reisen taten sie sich durch Entfaltung übergrossen

Prunkes hervor[434]); Archidiakone und Dekane führten bei ihren Visitationen Hunde und Falken mit und lagen bei dieser Gelegenheit dem Weidwerk ob[435]). Habsüchtiges Begehren[436]), Bestechungen und Betrug[437]) verbanden sie mit gewissenloser Verschleuderung des Kirchengutes[438]). Gegen Bezahlung waren sie bereit, die kirchlichen Gebote zu übertreten und ihre Pflicht zu verletzen[439]). Während sie ihre Vikare ungenügend bezahlten[440]), schwelgten sie selber im Wohlleben: nicht einmal die Fastengebote hielten sie ein[441]). Sie besuchten die Gasthäuser[442]) und traten nach schlafloser Nacht, ohne die vorgeschriebene Nüchternheit zu besitzen und ohne innerlich vorbereitet zu sein, an den Altar, um das Messopfer zu vollziehen[443]).

Unter solchen Umständen begreift es sich, dass die Geistlichen der jährlichen Beichte, welche sie dem Dekan ihres Sprengels abzulegen hatten, lieber ferne blieben[444]) und dass die exempten Kanoniker sich beständig weigerten, die Statuten von Konzilien mit reformatorischer Tendenz für sich anzuerkennen[445]). Man versteht aber auch, warum sie beim Volke so verhasst waren[446]).

---

§ 5. Das Resultat.

Das Bild, welches wir in § 4 vom Leben und Treiben der Lütticher Bischöfe und Geistlichen im 15. Jahrhundert auf Grund der Quellen zu zeichnen versuchten ist — wie bei dem Charakter der Quellen nicht anders zu erwarten war[447]) — bei weitem nicht so ausführlich und so reich an Einzelheiten, wie das in § 2 und § 3 dargestellte Zustandsbild des Dionysius. Aber die weitgehende, man darf sagen völlige Übereinstimmung, welche zwischen beiden Darstellungen herrscht und die sich nicht bloss auf die grossen Hauptzüge, sondern auch auf kleine, aber charakteristische Details erstreckt, berechtigt, wie ich glaube, zu dem Urteil: das Zeugnis der Quellen zur Geschichte

Lüttichs im 15. Jahrhundert spricht nicht nur nicht gegen, sondern entschieden für die (auch aus andern Gründen durchaus wahrscheinliche) Annahme[448]), Dionysius habe bei der Abfassung seiner Schriften über das Leben der Bischöfe, Prälaten, Archidiakonen, Kanoniker und Pfarrer in erster Linie die Zustände und Verhältnisse der Diözese Lüttich im Auge gehabt und im Hinblick auf sie seine Anklagen formuliert.

Andererseits aber darf die allgemeine Form, welche er seinen Ausführungen gibt, nicht übersehen werden. Sie zeigt deutlich, dass er die (Lütticher) Verhältnisse, welche er uns schildert, als typische angesehen hat. Die Lütticher Bischöfe und Kleriker erscheinen ihm als Typen, vielleicht als Kollektivtypen der Bischöfe und Kleriker der Zeit überhaupt. Die Züge des Bildes, das er von ihnen entwarf, finden sich nach seiner Ansicht auch bei den Bischöfen und Klerikern anderer Diözesen wieder; die Mahnungen und Warnungen, die er jenen vorzuhalten sich genötigt sah, konnten auch diese sich gesagt sein lassen.

Den allgemeinen Eindruck, dass es sich so verhalte, hatte er ohne Zweifel von jener Reise mit heimgebracht, die er 1451/2 mit Nikolaus von Kues durch die Niederlande und durch Norddeutschland unternahm[449]). Nach dem, was über die Glaubwürdigkeit des Dionysius gesagt worden ist[450]), sowie nach allem, was wir sonst über diesen Punkt wissen, darf mit Bestimmtheit angenommen werden, dass Dionysius sich nicht getäuscht oder einer wissentlichen Übertreibung oder falschen Verallgemeinerung schuldig gemacht hat, sondern dass er eine genaue und richtige Kenntnis des Sachverhalts besass und dass er die Wahrheit berichten konnte und wollte.

So ist das in § 2 und § 3 nachgezeichnete Zustandsbild, unbeschadet der Tatsache, dass es ursprünglich von Dionysius im Hinblick auf eine bestimmte Diözese (Lüttich) entworfen worden ist, doch als ein solches zu betrachten, welches das Leben der Bischöfe und Geistlichen des 15. Jahrhunderts überhaupt darstellen soll und dem wirklichen Sachverhalte auch wahrheitsgetreu und vollkommen entspricht.

Anmerkungen.

[1]) Grube, Janssen, Pastor u. a.

[2]) Finke gegen Lamprecht in der Römischen Quartalschrift, 4. Supplementheft 1896.

[3]) Moll in der niederländischen Kirchengeschichte (vgl. S. 4) passim; Deutsch in der Prot. Realenc. [3] IV 699. 701.

[4]) Welters, Denys le Chartreux, Roeremonde 1882 konnte ich weder in Dresden, noch in Leipzig, Berlin, Göttingen oder München erhalten. Wie mir Herr Professor Deutsch auf meine briefliche Anfrage mitzuteilen die Güte hatte, hat er es auch nicht bekommen können.

[5]) Dass sein Geburtsname „Heinrich" gewesen sei, wie Campanini [Il dottor estatico, Venezia 1736, p 8] behauptet, ist sehr unwahrscheinlich, denn bereits in der Matrikel der Kölner Universität, die er vor dem Eintritt in den Orden bezog, ist er als Dionysius de Rickel, Leod. d. eingetragen. (Keussen, Die Matrikeln der Universität Köln in den Jahren 1398—1559, Bd. I, Bonn 1892 [=Publikationen der Gesellsch. f. rhein. Geschichtskunde VIII 1 f] p. 183).

[6]) Folgende Namensformen kommen vor: Rickel, Richel, Richelius, a Rickel.

[7]) Er sagt am Ende seiner Schrift De meditatione [Opuscula aliquot ad theoriam, Colon. 1534, fol.° 386]: istud opusculum anno vitae meae 67 finio, anno Domini 1469. — Die richtige Angabe bei Mougel, p. 7. Woher Zöckler (p. 643) 1403 und Moll (p. 371) 1392 als Datum der Geburt hat, ist nicht ersichtlich. — Vergl. auch Foppens, Bibl. Belg. I 241 — Morotius, Theatrum chronol. ord. Cartus. Taurini 1681, p. 88 No. LXIV.

[8]) Auch dieser Name wird sehr verschieden geschrieben: Levis, Leeuven. Leeuvis, u. ä. vgl. Mougel, p 7, A. 2. Die Behauptung von Daris (Histoire du diocèse du Liége 1887, Bd. III p 521:) „il n'appartenait point à la famille noble . . . ." steht ohne Begründung.

[9]) Die Geschwister verheirateten sich später. Seine beiden Schwestern waren noch am Leben als er den Traktat De laudabili vita viduarum schrieb (vgl. Praefatio, sub fine). Einer seiner Neffen, sein Pate Dionysius, war später Pfarrer in Rickel (Daris 522). Näheres über die Familie siehe bei Mougel p. 7, A. 3.

[10]) Comment. in Genesim, art. LXXIV (Opp. om. I, 332 f): Ego quoque in pueritia mea antequam coepi frequentare scholas, custodivi et pavi oves parentum meorum. [Vgl. Serm. de Tempor. [Colon. 1533] fol. 48a Vit. Christ. II; IX, II Vit Conj. a. XIII.]

[11]) Puer eram valde malus, pugnans frequenter in agro contra alios pueros avium pastores. (ib.)

[12]) De munific. Dei art. XXVI.

[13]) ibid. Puer eram ingeniosus capacemque mentem mihi elargitus es . . . infantulum pene adhuc, nondum discretionis tempora sortitum litteris me applicuisti et erudisti.

[14]) Dem Abte des Klosters widmete er später seine Schrift De reform. Claustralium. (Vgl. die Praef. und art. IV). Sie trägt im Cog. ms. Bruxellensis 9685 m und im Cod. Cartusiae domus Siligniaci die Bezeichnung Epistola scripta monachis S. Trudonis O. S. B.

[15]) De munif. Dei XXVI.

[16]) Vielleicht ist es ein Erlebnis aus seiner eigenen Schulzeit, was er Doctr. scholar. a. XVI erzählt: Novi discipulum, qui tertio decimo aetatis suae anno congruus fuit habuitque magistrum, optimum instructorem et elegantem grammaticum, cui in regime successit novellus magister in artibus; qui pro eo, quod discipulus pronuntiare debuerat: „Non spuit ille procul, qui barbam conspuit ipse" sic legit: „Non spernit ille procul, qui Barbaram conspernit ipse". Quo audito discipulus ille imperitiam mox advertit magistri, non tamen hanc aliis propalavit, sed paulo post ad scholas se transtulit meliores.

[17]) Gegen die Vermutung Dinbanis (Vita del B. Dionisio Siena 1782), p. 24, er habe jetzt die Universität Köln bezogen, spricht die Angabe der Matrikel (vergl. Anm. 5 und 21; gegen die Annahme Molls (K. G. II 371), er habe seine Erziehung in der Karthause Zeelhem bei Diest empfangen, der Umstand, dass er die Aufnahmebedingungen derselben nicht kannte (S. 6). Viele (Mougel, p. 11. Düx, Kard. Nic. von Kusa II 52, A., Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nic. v. Kusa I, 1843, p. 160, A. 2) meinen, er sei in Deventer ein Mitschüler des Kusaners gewesen: das ist eine unbeweisbare Behauptung.

[18]) De munif. Dei a. XXVI.

[19]) Daris 263 f. Moll, K. G. II 228 ff.

[20]) Loer, Opp. om. I, XXIV.

[21]) ib. — Fisen, II, VIII 186. — Keussen, Matrikel p. 183. Rektor war damals Fredericus de Dudelendorff.

[22]) Ref. Claustr. a. XV.

[23]) Harzheim, Bibl. Colon. 1747 p, 293.

[24]) Mougel, p. 14.

[25]) Harzheim l. c.

[26]) Harzheim, l. c. p. 100.

[27]) Einen theologischen Grad zu erwerben, forderte damals grosse Opfer an Zeit und Geld (Moll, K G II, 334 f.).

[28]) De ente et essentia. H. de l'Espy behauptet allerdings in seiner vita D. Dionysii Cartusiani (gedruckt als Einleitung zu seinem Traktat De contemptu mundi, Parisiis 1649) . . etiamnum inter opera ejus reperitur.

[29]) In Sentent. I, VIII, VII vgl. Loer Opp. om. I, XXIV.

[30]) Moll, K G II 332 f — Sach, Deutsches Leben in der Vergangenheit I 1890, p. 790 ff.

[31]) Jesus et puer. Vgl. auch De doctr. scholar. XIX, XXIV.

[32]) Protest. ad. Superiorem Opp. om. I, LXXI. — Loer ib. XXV. Über das Kloster R. und seinen damaligen (?) Prior Bartholomaeus v. Mastricht vgl. Mougel p. 12 und 16. Moll, K G II 229. — Dorlandus, Chron. Cartus. VII 390 ff. Fisen p. 210.

[33]) Opp. om. I, XXXI.

[34]) Vgl. die Dialoge zw. Jesus und dem Knaben, zw. dem Patron und dem Kanonikus: ausserdem seine Ansichten über die Ehe [Vit. Conjug. a. III — VI. Vit. Nobil. a. XXXIII f. Vit. Princ. II, a. V. — Vita virg.] — Vit. mercator. XIII (auch V. IX).

[35]) Opp. I, XXVI.

[36]) Praecon. Laud. Ord. Cartus. (vgl. Moll K G II 231).

[37]) ib. a. X (a. II).

[38]) ib. a. XI,

[39]) ib. a. XI. vgl. auch a. III f.

[40]) Opp. I, XXVI, XXX f.

[41]) abdicaverat a se omnem delectum cibi . . . Opp. I, XXVI.

[42]) ib.

[43]) Butyrum tabefactum vermibus, cerasa et alia id genus multa a limacibus praegustata, comedere non respuit . . . Haleca, si quando salsa fuissent nimium, aquis immergi atque in aerem jussit suspendi, nec edebat, donec cellam putore oppleverint. ib. (Vgl. . . . ea, quae citra nauseam ceteri vix possint intueri, ipse pro cibo sumebat. ib.).

[44]) Opp. I, XXVI (cupiebat in aliorum oculis vilis haberi etc.).

[45]) „Adulescentulo adhuc, vel potius puerulo, inter bonum et malum discernere nondum valenti, praeveniente pietate dulcissima contulisti tui affectum ac tui ipsius amorem" redet er die Maria an (De laud. glor. Mariae virg. III, XX). Vgl. seine zahlreichen Mariologien (De praeconio et dignitate beat. virg. M. — Expositio in cantic. ua.).

[46]) Beweise für das im Texte Gesagte bietet jede seiner ethischen Schriften. Da es bei dieser kurzen Skizze seiner religiösen Anschauungen nirgends auf Vollständigkeit der angeführten Belegstellen abgesehen ist, muss es genügen, folgende zu notieren: Vit. Arch. Praef., Vit. Prael. XIII, XVII, XIX, XXVIII f. V. Princ. I, II; III, VII, — V. Conj. XLII ff. Vit. Nobil. II, Laus Vit. Solit. XXXIII etc.

[47]) „baptisma lacrimarum" Opp. I, XXVI, XXXI.

[48]) Vgl. die Ausführungen in de modo agendi processiones.

[49]) Plural. benefic. a. VII. Vit. Christ. II, XII Reg. III. Vgl. seine Vorliebe für Citate aus Patricius, Sonial, Drithelm, der Christina Mirabilis, Mechthild, Elisabeth und Birgitte [De quatuor nov. a. XLVIII ff. De partic. judicio XXX ff. De laud. glor. Mariae virg. IV, VII — Vit. Archid. XXI, besonders aber in Vit. Praesul. und Vita Curator].

[50]) De quatuor novissimis — de mutua cognitione sanctorum. — de particulari judicio singulorum — elegia de judicio mortis — apocalypsis sive revelationes sibi a domino deo factae. Genauer handelt hierüber: C. M. Vos, De leer der vier Uiterstiten. Amsterdam 1866 — Moll, K G II, 661 ff.

[51]) „centies atque centies" Opp. I, XXXIV vgl. Fisen p. 219 f.

[52]) Vgl. zum Folgenden: Opp. I, XXVI, XXXVI, XLI ff.

[53]) Opp. I, XXXIII f., XXXV.

[54]) Vgl. den Brief an die Testamentsvollstrecker des Johannes de Lovanio. Ausserdem: Opp. I, XXXV, Dorland. p. 393.

[55]) Opp. I, XXVII ff., XXXIV f., XXXVII (Die Visionen dauerten oft lange, ib. XXVI, XXXVI.) Dorland p. 417.

[56]) Opp. I, XXXIV f.

[57]) ib. XXXIV.

[58]) ib.

[59]) vgl. Anm. 54 und Opp. I, XXXV.

[60]) ib. XXXIII Dorland 420 ff., Fisen 219.

[61]) Fisen 220, vgl. auch Anm. 62.

[62]) Opp I, XXXVII f.

[63]) Dorl. 397.

[64]) Dorland 404 („Krieg christl. Fürsten" — vielleicht der zwischen Frankreich und Burgund, oder Frankreich und England) Opp I, XLVI.

[65]) Dorland 414. Opp I, XXXI.

[66]) Revelationes sibi a deo factae.

[67]) Opp. I, XXVII ff.

[68]) Chron. Cart. 393 ff.

[69]) Fisen 219 f. Chapeav. III, 187 f (Gesta pontificum Leodiensium. Leodii 1616. Tom. III [Suffridus Petri]) Martène IV 1240.

[70]) Opp I, XXXVI.

[71]) ib. XXXVII.

[72]) ib. XXVII ff XXXI f (Mougel, p. 51 f).

[73]) ib. XXVII Mougel p. 50 f 53.

[74]) Dionysius stotterte. Opp I, XXVIII.

[75]) Opp I, XXVIII f.

[76]) Opp I, XXVII, cf. Welzer-Welte [2] III 1803.

[77]) Opp I, XXX. Welzer-Welte, l. c.

[78]) Opp I, LXXII.

[79]) Moll, K G II 337.

[80]) Opp. I, XXV: in monasterio tunc suo non habuit, quibus indigebat et usus est libris. Inde illi occupatio immodica parabatur pro codicibus aliunde conquirendis.

[81]) Protest. ad Superiorem (Opp. I, LXXIf) und Comment. in sentent. Lombard. lib. IV, s. f. Dort findet man die Belege für alle weiteren Ausführungen im Text.

[82]) So: Cassian und Climachus, deren Schriften er selbst kommentierte, aber auch Vegetius (Vit. milit. Vit. Princ. III, XXXI ff), Liber Apum (Plur. Benef. VII), die Anm. 49 genannten Autoren, die Schriften des Geert Groot, die Quodlibeta des Thomas und andere, die er in den social-eth. Traktaten zitiert.

[83]) Dass er griechisch verstand, ist möglich (Mougel, p 23 A. 2), zu behaupten wage ich es nicht. — Die Kenntnis der arab. Autoren verdankt er offenbar dem Kardinal Nicolaus von Kusa (siehe S. 24 f.), der bei seinem Aufenthalt in Rom, Griechenland und Konstantinopel eine Sammlung griechischer und arabischer Handschriften erwarb, auf deren Vermehrung er stets bedacht war. Er brachte ihre Zahl auf 307 und viele Namen, denen wir dort begegnen, finden sich in den Aufzählungen des Dionysius wieder. Vgl. F. X. Kraus, Die Handschriftensammlung des Kardinals N. v. K. Serapeum XXIII. 1864. Scharff I. 112 ff 114.

[84]) Opp. I, XXVI.

[85]) Vgl. z. B. Vita milit. XII. De Reg. Prin. I, XXXI — alle Schriften bieten so viele Belege, dass es überflüssig scheint, einzelne Stellen herauszuheben.

[86]) Z. B. Plur. Ben. XVIII. Vit. Praes. XXI, XXXI. Auch hier sind die Beispiele sehr zahlreich.

[87]) Sein letztes Werk (de meditatione) beendete er im 69. Lebensjahre: vgl. die Präfatio. (Anm. 7.)

[88]) Opp. I, XXXVIII.

[89]) Opp. I, L—LXX. Verzeichnisse seiner Schriften findet man ausserdem: Mougel, 79—84. — Trithem. Catal. ill. viror [2] 1495, 46b—47b. — Val. Andr. 185—190. Sweertius, Athen Belg. 215. — Trithem. scr. eccl. p. 192—195. — Foppens, bibl. I, 241. — Fabritius, Bibl. med. aevi 1734, II 95—97. — Hain, Rep. bibl. 1827 I, 4185 II, 6242—6250. — Zu seinen Lebzeiten ist keins seiner Werke gedruckt worden; schon um die Mitte des folgenden Jahrhunderts waren mehrere verloren (Opp. I, LXXV). Vgl. Daris, 522 und Moll, K.-G. II, 371 f. Das zuerst gedruckte ist übrigens nicht wie Moll annimmt, seine „Specula“ [1495], sondern De particulari judicio [1487 Delft]. — Die neue Gesamtausgabe ist auf 45 starke Quartbände (ohne die Beigaben) veranschlagt. Übrigens darf man sich die Zahl auch nicht zu gross vorstellen (gegen Zöckler 645), denn es ist notorisch, dass viele Schriften ihm untergeschoben sind (Opp. I, IL). Über die von Mougel (84) als „Dubia“ aufgezählten Werke kann ich mich hier

nicht äussern, nur bemerke ich, dass ich die Echtheit des Speculum omnis status vitae humanae aus stilistischen wie inhaltlichen Gründen für zweifellos sicher halte. — Über die Handschriften und die verschiedenen Ausgaben vgl. Mougel, 75 ff. 85 ff., Moll K G II, 371 f., Opp. I, L ff, LXXIII ff. (auch XXXIX f.) und besonders X ff.

[90]) Opp. I, IL.

[91]) Trithemius: Tot et tanta scripsit, ut numero opusculorum praeter Augustinum parem apud Latinos habuerit neminem. cf. Possev. App. Sacer Tom. I, 476; Morotius, theatr. chron. p. 88, No. LXIV (1471); Du Pin, Nouv. Bibl. des auteurs eccl. XII, 103; Miraeus, Auctuar. de scr. eccl. c. 479; Guilelm. Eisengrein im catal. test. verit. — Nicol. Seranus S. J. (Tobiae c. VIII, qu. XV p. 143) — Fisen 278.

[92]) Foppens I, 241; vgl. auch den Brief des Blomenvenna an Adolph v. Schoovenburch, Erzb. v. Köln (Opp. VIII, 307 ff).

[93]) Foppens, l. c. — Dass er oft überarbeitet war und dann zu künstlichen Reizmitteln greifen musste, zeigt Opp. I. XXVIII (utebatur, vino ad refocillationem corporis ex labore studiorum exercitiorumque aliorum attenuati).

Wie sehr man ihn als Schriftsteller schätzte, zeigt die Sage bei Auffindung der Reliquien des Dionysius: integrum fuit pollex et index, duo nimirum scribendorum librorun instrumenta (Molanus, ad natales Sanctor. Belgii Auctuar ed. Arnoldus de Raisse p. 36 — cf. Opp. I, LXXVI ff).

[94]) Die Titel derselben siehe Opp. I, L ff. und in anderer Ordnung Mougel, 79 ff., vgl. auch Zöckler 646 ff.

[95]) Trotz seiner Korrektheit in dogmat. Dingen hat er einen Satz ausgesprochen, der später — bei Luther [cf. die 19. These und dagegen die Eventualbulle Exsurge Domine No. 38, Mirbt Quellen 1895 p. 117] — censuriert wurde. Allerdings war die Entscheidung über die Frage: ob die animae in purgatorio securae de earum salute seien?, noch nicht dogma declaratum. Dionysius hatte sie seiner Zeit bejaht und zwar in demjenigen seiner Werke, welches sich später der grössten Beliebtheit erfreute: der Schrift de quatuor hom. novissimis art. XLVII (37 Auflagen!). Näheres siehe bei Deutsch in PRE[3] IV 700 f. Übrigens teilte Dionysius auch den Aberglauben und die Vorurteile seiner Zeit; Vgl. die Schrift contra artes magicas et errores Waldensium (dazu Martène coll. ampliss. V, 501 f).

[96]) Blomenvenna in der Widmung d. Ausgabe von 1533).

[97]) Opp. I, LV.

[98]) Vgl. Prooemium ad Psalm. — Prolog. in Joh. Cassian. — Du Pin, controv. du XV[e] siècle I 350. Foppens I 241 — Opp. I, XXV (Urteile über seinen Stil).

[99]) Vgl. seine Ausführungen über die habituelle Gnade und die Todsünde (Sent. I 17, qu. 8 ff.) und seine Polemik gegen Thomas.

[100]) Da die Predigten des Dionysius in den Werken über Geschichte der Homiletik bisher, soviel ich sehe, überhaupt noch garnicht beachtet worden sind und da sie manches Material für unsere Frage bieten, so mag es gestattet sein, bei ihnen etwas länger zu verweilen. Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe: Coloniae apud. . . . Petrum Quentell . . M. D. XXXIII.

[101]) In vielen ad plebem gehaltenen Predigten werden diese Fragen ex professo behandelt: cf. fol.° 6. 65.d 78a 198a uō.

[102]) Eltern (47f), Kinder (48e), Leiter des Volkes und Prälaten (53d), Eheleute (55d); 56c), Diener (176f u. 147b), Seelenhirten (176d) usw.

[103]) Eine Ausnahme bildet nur die letzte Reihe (Dom. XXV p. Tr. f.) wo nur 1 sermo (circa epistolam) ad plebem, 7 sermones ad religiosos sich finden. Der sermo circa evgl. fehlt am XXIII D. p. Tr. f. ohne Begründung; am XXV D. p. Tr. f. [380b] weil evangelium hujus dominicae est quod in quarta dominica quadragesimae legitur, quod ibidem expositum est; sunt ibidem tres sermones annexi, idcirco nunc brevitati studeo, practermitto.

[104]) Predigten von 1½, aber auch von 4 oder 5 Folioseiten kommen vor (fol. 35d ff., 92e ff.).

[105]) Die Genannten prävalieren; auch Beda (fol. 217e), Origines (35 f.) und Augustin (37e f.) und andere zitiert er. — Einige Predigten sind nichts als Citaten-Kollektionen: 177e ff., 203f ff.

[106]) Fol. 105c) de tribus virtutibus Theologicis — 170d quam sit necessaria acceptio et gratia spiritus sancti . . . 204d de fidei veritate et de lege evangelica, 222a de certitudine Christianae fidei, 295c de fidei Christianae firmitate . . . deque Mahometici erroris vanitate.

[107]) Folio 57e, 64b, 67f, 69b, 70d, 71d, 72a, 73d, 74b, 77d (= 122c) 89d, 130b, 138b . . .

[108]) Belege bietet die folgende Darstellung (§ 2 ff.).

[109]) Vgl. die Predigten: Fol. 43c ff., 49c ff., 88f ff., 98c ff., 112a ff., 116d ff., 117d ff. uō.

[110]) Fol. 191e ff., 230a ff., 236b ff., 277d ff., 322d ff., weitere Belege in der Darstellung.

[111]) Vgl. die sämtlichen social-ethischen Traktate, besonders De reg. vitae Chr. II.

[112]) Vit. Cur. L. Praesul. XVIII; vgl. auch Opp. I, XXXII f.

[113]) Aus der Tatsache, dass Dionysius gewisse Mahnungen überhaupt ausspricht und gewisse Bestimmungen aus dem kanon. Recht zitiert, um sie den Lesern in Erinnerung zu bringen, lässt sich meines Erachtens mit Sicherheit schliessen, dass das Gegenteil bei ihnen geschah. Denn bei seiner grossen Ehrfurcht vor der Würde des Klerikerstandes z. B. würde er die Geistlichen nicht vor Unzucht, Simonie, Habsucht etc. gewarnt haben, wenn er nicht genau gewusst hätte, dass es nōtig war. — Übrigens ist diese Zurückhaltung bei

ihm nicht die Regel: er spricht sich sehr offen über das Treiben des Klerus aus.

[114]) Vgl. De modo agendi processiones.

[115]) Vit. Curat. Praef. — Zahlreiche seiner Schriften sind an eine bestimmte Person gerichtet: Vit. Viduar. Praef. — Vit. Nobil. Praef. — Arcta via sal. Praef., a. XXXII, XXXV; ferner die Praef. zu Vit. mil., Vit. inclus. und Ref. claustral., contra ambit. — De particul. judicio. — De gaudio spiritali etc. — Plur. benef. — Vit. Chr. I, Praef.

[116]) Vgl. Vita Praes. XVIII, Prael. XXVII. XXX, Arcta via XXXV. Curat. L. Dialogus inter Patr. et Canon. uö.

[117]) Dionysius spricht sich über diese Fragen aus: Vit. Prael. a. III. Vit. Princ. I. II f, — III, XXVII. — Reg. Polit. XVII f, XXVIII. Ausserdem ist zu vergleichen: Vit. Princ. I, IV, XIII. III, I—V, XVI—XVIII. Reg. Polit. I.

[118]) Es kommt mir im Folgenden nur darauf an, die Grundlinien der kirchenpolitischen Anschauung des Dionysius möglichst scharf zu zeichnen, und dies auch nur, insoweit dieselben für die späteren Darlegungen von Belang sind. — Als Quellen sind benutzt die Schriften De auctoritate et officio summi pontificis; de potestate et jurisdictione summi pontificis; de auctoritate generalium conciliorum.

[119]) Gegen Scheeben (Welzer-Welte² III, 1808), der ihn zu einem Kurialisten macht.

[120]) Dies ist für Dionysius denkbar, denn nach ihm ist nur das Konzil, nicht der Papst in Fragen des Glaubens und der Sitte unfehlbar (De auct. Papae et gen. conc. I. art. XXXI).

[121]) Die Briefe sind z. t. noch erhalten: vgl. Pirenne II 552f Moll K G. II 230.

[122]) cf. Vit. Principissae art. X.

[123]) Da die Erlebnisse dieser Reise, besonders die Vorgänge in Lüttich, für Dionysius ohne Zweifel von grosser Bedeutung gewesen sind, verweilen wir etwas länger dabei. — Literatur: Scharpff, Der Kardinal und Bischof Nicolaus v. Kusa, Mainz 1843, I. Bd. — Düx, Der deutsche Kardinal N. v. K. und die Kirche seiner Zeit 2 Bde. Regensburg 1847 — Pastor, Geschichte der Päpste I 345ff. — Grube, Die Legationsreise des Kardinals. N. v. K. durch Norddeutschland. Hist. Jahrb. I 393—412. — Übinger, Kardinal Nicolaus Kusanus in Deutschland Hist. Jahrb. VIII 629—665. — Ferner: De Kardinaal Nicolaas van Kusa en zyne Werkzaamheid als pauseligk Legaat in Nederland, door E. B. Swalue, theol. Doctor en Predikant te Goes in Kist's Kerkhist. Archief IX 1839. — Harzheim, Vita Nicol. de Cusa Treviris 1730. Opp. VIII 310.

[124]) Übinger p. 659. Dass beide sich schon vorher persönlich nahe getreten seien, ist nicht zu beweisen. Dass sie Schulkameraden

in Deventer gewesen seien, (Mougel p. 11) ist nichts als eine Vermutung. Der Briefwechsel, der zwischen ihnen geführt ward ist bis auf ein paar Widmungsschreiben des Dionysius an Nicolaus (siehe S. 26) verloren; in Nicolaus Werken wird Dionysius nur zweimal ganz kurz erwähnt [in der Vorrede zur cribratio Alchoran. und in einem bisher unediertem Briefe desselben Cod. Monach. lat. 19697 no. 180] — also hat man m. E. durchaus kein Recht anzunehmen, Dionysius habe Nicolaus auf seiner ganzen Reise begleitet. So zahlreich die Vertreter dieser Ansicht heute auch sind (Düx II 29 52. Scharpff 160 177 vgl. auch Harzh. p. 130ff): sie lassen doch alle einen Beweis vermissen.

[125]) Martène, coll. ampl. IV 1219.

[126]) Bulle vom 4. Juli 1451 (Tüb. Quartalschr. 1830 p. 795—800).

[127]) Martène IV 1219. (Zantfliet bei) Martène V 475.

[128]) ib.

[129]) Fisen II, X 214f. Martène IV 1220ff V 475f Foullon, 29f Daris 231ff. Düx II 28ff Scharpff I 176ff und die Abhandlung von Swalue (Am. 123).

[130]) Fisen 214. Daris 267. Scharpff I 176. Düx II 28. Wir behandeln diese Vorgänge genauer, einmal weil sie auf Dionysius sicher einen grossen Eindruck machten (vgl. die Vision Fisen 219f), sodann weil wir später darauf zurückgreifen müssen. — Die bisherigen Darstellungen aber erscheinen mir nicht ganz korrekt; das gilt besonders von den Arbeiten von Düx und Scharpff.

[131]) Die Begegnung des Dionysius mit dem Lütticher Bischof, die Opp. I, XXXII f. erwähnt ist (vgl. S. 28), hat nicht hier, sondern in Roeremonde stattgefunden (gegen Düx I, 29 und Scharpff I, 177 f.).

[132]) Harzh. V 398—412. Hefele VIII 51 f., Binterim VII 276 bis 279; 467—478, Martène VIII 1008 ff.

[133]) Bulle vom 13. August (Pastor I 663) und 15. August (Tüb. Quartalschr. 792—795); vgl. die 4 weiteren Bullen (Pastor 665).

[134]) Fisen 214, Martène IV 1221. Von einer Fortsetzung der Reise nach England [Bulle vom 13. Aug.] sah N. ab, offenbar weil die Mission des nach Frankreich entsandten Kardinals d'Estouteville am 27. Aug. (Pastor I 664) auf England ausgedehnt worden war. — Auf der Rückreise erbaten die Lütticher Geistlichen, aus Furcht vor den Folgen ihres Verhaltens, Verzeihung vom Kardinal und entliessen auf grund eines Statuts ihre Konkubinen — „sed non duravit statutum nisi per tempus modicum“ (Mart. IV 1222, Fisen 214, Foullon 30). Wenn erzählt wird, dies sei in Traiectum geschehen, so scheint Übingers Vermutung sehr ansprechend, es sei zu verstehen Tr. supra Mosam, also Mastricht, denn ein Umweg des Kardinals nach Utrecht ist doch sehr unwahrscheinlich. Aber man darf sich nicht wie Üb. tut, dafür auf Mart. V 475 berufen: das dort Erzählte liegt vor der Ankunft in Lüttich; Zantfliet weiss von dem ganzen Vorgange offenbar überhaupt nichts!

[135]) Harzh. V 413–420, Binterm VII 279—282, 479—487, Hef. VIII 53 ff. — Die Provinzialsynode zu Magdeburg, welche Scharpff (I 202 f.) Dūx (II 47) Harz. (V 426) auf Pfingsten 1452 legen, ist bereits 1451 abgehalten worden. Vgl. Hefele VIII 44 f. Übinger 643 ff., Bint. VII 252 [Mansir. 554 korrigiert seine p. 532 falsche Angabe.] — Demnach war die Visitation im März 1452 beendet.

[136]) Im Monopanton und in de causa divers. event. hum. vgl. S. 26. — Possevin, App. sacer I 476: ad quem Nicolai Cusae Cardinalis . . plures extant epistolae. Vgl. Serapeum XXV 360. XXIII (die Anm. 83 zit. Abhandl. von F. X. Kraus).

[137]) De reform. claustr. kann nicht in dieser Zeit entstanden sein (gegen Mougel p. 61), denn der damalige Abt von St. Trudo, auf dessen Anregung das Buch entstand (Vgl. Praef. — a. II und dazu Anm. 14), war den Visitatoren nicht freundlich gesinnt (S. 24).

[138]) Im Schlusskapitel (a. LIII) der Schrift De vita et reg. principum kehrt der Aufruf wieder.

[139]) Vgl. über Brugmann das S. 4 genannte Buch von Moll, ausserdem Hauck, Prot. Realencycl. [3] III 507—510 [L. Schulze] und Welzer-Welte, Kirchenlexikon [2] II 1354—1355 [Grammer. O. M.]

[140]) B. muss ca. 1400 geboren sein, denn als er 1473 starb, fühlte er sich als müder Greis.

[141]) Ein schönes Denkmal dieser Freundschaft ist die Vorrede zu Dionysius Busch de institutis et regulis vitae christianae: er redet ihn dort an: religiose ac devotissime pater atque in Christo praedilecte confrater Johannes Brugmann, qui inxta nominis tui interpretationem recte vocaris Johannes utpote vas gratiae Dei nec minus apte cognominatus es Brugmann, hoc est vir pontis qui indefesse ac sapienter cunctis fidelibus fabricas i. e. exemplis et verbis ferventibus pontem pandis et exhibes, quem transeundo pertingant ab amaritudinibus et inquietutinibus huius procellosissimi maris magni ad suavissimum ac quietissimum pontem aeternae salutis, in quo plane angelico opere fervori tuo congratulor.

[142]) Zur Zeit der Abfassung der Schrift über das christliche Leben hatte Dionysius die meisten seiner sozial-ethischen Traktate bereits vollendet, was daraus hervorgeht, dass er oft auf sie darin verweist.

[143]) Opp. I, XXXII. — A Thevet, Portraits et vies des hommes illustres Paris 1584, p. 162: il recevoit messagiers des plus grands de l'Europe, qui quand ilz se trouvoient surprius de doute, ennuy ou fascherie, principallement quand il s'agissoit des pointz de la théologie ou bien de l'administration et gouvernement de l'Eglise ne sçavoient recourir autre part qu'à Ruremonde . . . . Fisen 219: magnis de rebus ex universo orbe Christiano per litteras saepenumero consuleretur et ejus congressum viri principes expeterent. Vgl. auch Opp. I, XXVII.

[144]) Opp. I XXXII. Fisen 218f. Chap. III 186f. Dorland 420. Dass sich das Berichtete nicht auf Ludwig von Bourbon beziehen

kann, wie Chapeaville (l. c.) und Daris (316f) annehmen, ist klar, denn Dionysius sah den Bischof nachher als Toten im Fegfeuer (Opp. I, XXXIIf; vgl. S. 10), das war aber bei Ludwig nicht möglich, da er lange vor diesem starb. — Wir sahen bereits, dass Scharpff und Düx den Vorgang mit Unrecht nach Lüttich verlegen (Anm. 131).

[145]) Pirenne II 379. Opp. I, XXXI Dorland 414ff.

[146]) Der Brief, den Dionysius an sie richtete, ist erhalten und (Colon. 1608) ediert; siehe auch Dorland, l. c.

[147]) Dionysius war selbst in Venloo. Vgl. die Erklärung vom 15. August 1459 [bei J. S. van Veen, Verhaal eener Samenkomst in „Bydragen en mededeelingen van het historisch genootschap" XVIII 1897 p. 331]. — Der Volksmund nannte ihn deshalb „den Mann mit dem Engelmund" (Opp. I, XXXII; Jocham bei Welzer-Welte 1804 übersetzt falsch: „Friedensengel in bäurischer Kutte").

[148]) Gerardus Eligius, Annales Cartus. S. Sophiae §§ IX—XII, XIV. Raissius, Orig. Cartus. Belg. Duaci 1632, p. 88ff., 128, 132f. — Foppens, Hist. episc. Silvaed. p. 273ff., Opp. I, XXXVIff.

[149]) Raissius 131. — Tromby, Storia critica del Patriarca S. Brunone, Napoli 1779, t. IV, Append. I, XXVIIf.

[150]) Eligius, § XIV. Opp. I, XXXIX, Fisen 279.

[151]) Vgl. die Vorrede des oben genannten Werkes: hoc meditationum mearum opusculum suscipite fratres charissimi atque pro me igitur exorate, qui de cetero ad securae taciturnitatis poztum transferre me intendo, et ad sacrum exitum prout dominus dederit, parare, praesertim quia et vires corporis multum deficiunt. — Prior von Roeremonde war Dionysius nicht (gegen Moll, Brugm. I 70, KĜ II 229): Walter de Elende, der 1471 starb, bekleidete dies Amt 24 Jahre (Mougel, p. 68).

[152]) Mougel, p. 69f. — Fisen 219.

[153]) Opp. I, XXV.

[154]) Die Schriften des Dionysius, welche in der folgenden Darstellung benutzt sind, finden sich fast alle in der Ausgabe der Opera minora und werden, soweit sie dort abgedruckt sind, darnach zitiert. Jedoch ist die Paginierung der Ausgabe sehr unzuverlässig und oft irrig, daher ist überall nach Artikeln zitiert, ausgenommen bei dem Dialogus inter Patronum et Canon., der keine Artikeleinteilung hat. — Der Kürze halber ist immer nur das Hauptwort des Titels oder das erste derselben im Zitat genannt (: Praesul. = De vita et regimine Praesulum; — Canonicor. = De statu et vita canonicorum, sacerdotum et ministrorum ecclesiae; — Vit. Christ. = De regulis vitae Christianorum usw.).

Folgende Schriften finden sich nicht in den Opp. min. (die benutzte Ausgabe ist in Klammer beigefügt):

1. Sermones de Tempore (Coloniae 1533).

2. De regimine Praelatorum (Aschaffenburgi 1620). Diese Ausgabe ist die einzige im Druck erschienene von dieser Schrift. Sie ist sehr selten: ich benutzte das Exemplar der Münchener Bibliothek.)

3. De [institutis et] regulis vitae Christianorum, Coloniae 1577 (Selten Ausgabe: ich benutzte gleichfalls ein aus München entliehenes Exemplar).

4. De convers. peccatoris (Coloniae, Melchior Neumann 1533).

5. De arcta via salutis (Coloniae 1588).

6. Speculum amator. mundi (Coloniae 1577).

Die sub. 1, 4—6 genannten Ausgaben besitzt die Universitätsbibliotkek Leipzig; die Ausgabe der Sermones ist sehr selten.

[155]) Prael II. III.

[156]) Praesul. XIX.

[157]) Praesul. IX.

[158]) Praesul. XV.

[159]) Praesul. Pracf. IX, XIX, XX, XXVI. Vit. Chr. II. I.

[160]) Praesul. XXVI.

[161]) Praesul. XIX.

[162]) Praesul. XXXVII.

[163]) Praesul VII, X, XIIf. XV—XVII, XX, XXVI.

[164]) Praesul. IX, XIXf, XXXIX, — Curator. XXXIV.

[165]) Praesul. XX.

[166]) Praesul. III.

[167]) Praesul XVIII. Vit. Christ. II, VI. vgl. auch Jesus et Puer IVf. Principissa IXf. Reg. Politiae XXVIII. Vita Conjugator. XXIX.

[168]) Praesul. XLV.

[169]) Praelator. VI.

[170]) Praesul. XL.

[171]) Praesul. VII.

[172]) Praesul. VII.

[173]) Pralat. XXV, XV f.

[174]) ib. XX.

[175]) ib. XXI. Curator LVI.

[176]) Praesul. XIf, XV. Praelat. XXIV.

[177]) Praelat. XXIII. Praesul. XXV. Curator. XXXIV.

[178]) Praesul. XIIf, XVII. Praelat. VI, XXV, XXVI, XXX.

[179]) Praesul. XXXVII, XLI. — Praelat. XXVI, XXX.

[180]) Vgl. neben den in den beiden vorigen Anmerkungen zitierten Stellen besonders: Praesul XII, XVIIf.

[181]) Praelator. XVIII.

[182]) Praesul XVIII, XXXVII f. XLI. — Praelator. XXVI, XXX.

[183]) Praes. XV, XVIII.

[184]) Praes. XXII.

[185]) ib.

[186]) Praesul. XVIII.

[187]) ib.

[188]) Praesul. XV, XVIII. Vergleiche hier und zum Vorigen: Praesul. V, VI.

[189]) Praes. XVIII.

[190]) Praesul. IV—VI, VIII, XV—XVIII. — Praelat. XXVI, XLVI.

[191]) Praesul. I—III.

[192]) ib. XXXVII.

[193]) ib.

[194]) Praelator. XXX.

[195]) Praesul. XIX. cf. Praelat. VII, X, (XXII).

[196]) Praesul. XXXIX. Curator. XXXIV, LVI.

[197]) Praes. XXVII f., XXXI. Praelat IX.

[198]) Praes. XV—XVII, XXIX. Vit. Chr. II, I.

[199]) vgl. Seite 38 f.

[200]) Praes. XVI;

[201]) Vgl. Anm. 182.

[202]) Praesul. XXXVI.

[203]) Vgl. die Ausführungen in De Simonia I, I. III. V. II, I f., V—X. Ambit. VI f., XVIII, XXII.

[204]) Praesul. XXXII.

[205]) Praesul. XXXII.

[206]) Praesul. XXXII f., XXXIV, XLI.

[207]) Praesul. XXXVI.

[208]) nisi aliqui tanta egestate premuntur, ut ad dandum nil habeant, nec manus illorum collatione pecuniae valeant ungere. Praes. XXXVI.

[209]) „heu, heu, in isto sunt episcopi et praelati his diebus vehementer deficientes, sicut eorum conscientia melius potest ex his intelligere, quam ego possum referre" Praesul XXXII cf. XXXIV.

[210]) Archid. XXV.

[211]) ib.

[212]) Praesul. XXXV.

[213]) Praesul. XXXII, XXXV. Archid. XXV.

[214]) Archid. XXV.

[215]) Praesul. XXXIV.

[216]) ib.

[217]) Archid. XXV.

[218]) Praes. XXXV.

[219]) ib.

[220]) Praesul. XXXIII.

[221]) Archid. XXV.

[222]) Praesul. XX, XXV f., XXVIII, XXX, XXXVI.

[223]) G. v. Below, Entstehung der deutschen Stadtgemeinde 1889, p. 80.

[224]) Du Canges, s. v. V 475: „qui de delictis inquirit et ea, ut reprimantur, vel puniantur, promovet."

[225]) Praesul. XXXVI.

[226]) Archid. III—VI, VIII, (X).

[227]) ib. If.

[228]) ib. I, XIII—XVIII.

[229]) Die äussere Lebenshaltung der Archidiakonen wird im folgenden Paragraphen behandelt werden. Hier kommt nur ihre Amtsführung in Betracht insofern sie Stellvertreter des Bischofs sind.

[230]) Archid. XVIII.

[231]) ib. XII.

[232]) ib. XI.

[233]) ib. XVII, XIII.

[234]) ib. XVII.

[235]) Arch. I.

[236]) ib. IX, XIII.

[237]) Archid. XIXff. Curator. LVI. Vit. Christ. II, III: infinite vitiosissima et damnabilissima est ista abusio, quod in faecibus temporum horum a presbyteris incontinenter viventibus non quaeruntur nisi pecuniariae poenae et taxa certa soluta in suis permittuntur sedere imo iacere sceleribus, incontinentiis et scandalosissimis vitiis in . . . simplicium ac laicorum gravissimum scandalum.

[238]) Arcta via sal. XXXV per quod enim status ecclesi eatenus corruit et defecit, sicut per consuetudinariam incircumscriptam ac levem dispensationem? vgl. Archid. XXIV.

[239]) Praesul. XV, XXVII vgl. Archid. IX. Curator. XII.

[240]) Dionysius unterscheidet in seinen Schriften über das Leben der Geistlichen die einzelnen Gruppen (Kanoniker, Pfarrer usw.) niemals genau, konnte es vielleicht der damals üblichen Benefizienkumulation (S. 46f.) wegen nicht tun. Die Darstellung muss also versuchen, ein Bild vom Leben der Geistlichen im allgemeinen zu geben, wobei das für die einzelnen Stände Charakteristische herausgehoben werden wird.

[241]) Plur Benef. XVIII.

[242]) S. 38 f.

[243]) Archid. XXV f. vgl. über die Bildung der Geistlichen Cur. VIII, LII. Archid. XVI. Sem. Temp. fol.° 1a

[244]) Cur. VIII. Arch. XVI. Vit. Christ. II, IV.

[245]) Archid. X, XVI.

[246]) Canonicor. XIXf. XXV. Vit. Chr. II, V finden sich die Belege zu dem ganzen folgenden Abschnitt.

[247]) Canonicor. III.

[248]) Sermon. de Temp. fol.° 176d.

[249]) Canonic. XIX· Serm. do Temp. fol.° 18b.

[250]) Serm. de Temp. fol. 18a und 18b, 176d proh dolor, multi sunt qui fatigantur, si orationem dominicam decies aut vicies legant, nec tamen lassantur, si per tres aut quatuor horas inutilia, vana et frivola verba loquantur.

[251]) Canon. XIX f.

[252]) Canonic. XX.

[253]) Canonic. XIX (XXV).

[254]) Curator. XXXIX, L.

[255]) Canon. IV, Curator. VI, Arcta via XXXV.

[256]) Plur. Benef. XVIII.

[257]) Curator. LI, Archid. IV, XIV.

[258]) Arcta via XXXII.

[259]) ib. Curator XXXVI.

[260]) Archid. XIII.

[261]) Praelator. XXVII.

[262]) Plur. Benef. XVI.

[263]) ib. XIV, XVI. Praesul. XXXIII, XXXV. Prael. XXV. Canonic. XI, XXIV uō.

[264]) Plur. Benef. XVI. Canon. XXIII.

[265]) Curator. XVII. Arcta via XXXII. Canon. XXIII.

[266]) Canon. XVII (Arcta via XXXII).

[267]) Vit. Chr. II, V, VII.

[268]) Praelator. XXV.

[269]) Curator. XLVII f.

[270]) Archid. XIV. V. Christ. II, V vgl. auch IV.

[271]) Curator. L.

[272]) V. Christ. II, VII. Archid. IV. Curator. XLVII f. Arcta via XXXV.

[273]) Dialogus inter Patronum et Canonicum. — Vita Canonicor.

[274]) Vita Curatorum. — Plural. Beneficior.

[275]) Plur. Benef. XIII.

[276]) ib. vgl. auch Canon. XVI f., XXI. Dialog. fol.° 469.

[277]) Dialogus inter Patronum et Canonicum — Pluralit. Beneficior. — Sonst: Canonicor. XI, XVI ff., XXI ff., XXVII, Archid. XXVI, Jesus et puer uō.

[278]) De ambitione I, VII. Plur. Benef. XVIII, vgl. auch De ambitione VIII—XVI, XX (die signa ambitionis, dort zeichnet Dionysius das Bild eines solchen Strebers).

[279]) Plur. Benef. XVII. Dialog. inter Patronum et Canonicum fol.° 469. — Canon. XXII, XXIV, XXVII (XVI—XVIII).

[280]) Curator. XLIX. Jesus et puer. IV.

[281]) Praelator. XXX.

[282]) Curator. XLIX.

[283]) Praelat. XXX. Curator. L. Vit. Christ. II, IV. Archid. XVI. Serm. de Temp. fol. 176d.

[284]) Plur. Benef. XIII. Praelator. XXX.

[285]) Plur. Benef. XIII. Vit. Chr. II, V. Arcta via XXXV, Canonic. XXI. Dialog. inter Patr. et Canon. fol. 470, 469.

[286]) Praesul. XXXVIII. Vit. Chr. II, III.

[287]) Vit. Chr. II, IV.

[288]) Curator. XI.

[289]) Über die Kleidung der Geistlichen vgl. Canonicor. IV, XI, XXI f. Archid. IV, XIV. Dialog. i. Patr. et Canon. fol. 469. — Arcta via XXXII, XXXV. Vit. Chr. II, V. Plur. Benef. V, XIII. Curator XIII.

[290]) Arcta via XXXV. Archid. XIV.

[291]) Arcta via XXXII.

[292]) Archid. IV. Curat. XIII.

[293]) Archid. IV, XIII. Canon. V. Arcta via XXXV.

[294]) Canon. IV f. Archid. IV, XIV. Curat. XIII. Vit. chr. II, V.

[295]) Arcta via XXXV.

[296]) Curator. XIII.

[297]) Canon. XXI, XXVI.

[298]) Canon. XXI f. Plur. Benef. XIV. Curat. XIII.

[299]) Arcta via XXXII.

[300]) Arcta via XXXII. Archid. XIV. Curat. XII. Plur. Benef. XIII.

[301]) Arcta via XXXII. Archid. XVII. Plur. Benef. XV f. (Curat. XIII) Curat. XI.

[302]) Über die Gastmähler der Geistlichen vgl. Canon. IX, XXI—XXIII. Arcta via XXXV. Dialog. inter Patronum et Canon. fol. 469. Plur. Benef. V, XVI.

[303]) Praelator. XXVI. Vit. Chr. II, IV f. Curator. XVII. Arcta via XXVI, XXXII. Archid. IV, VIII, XIV, XXI, XXIV. Canon. XXIII.

[304]) Praelator. XXVI. Dialogus inter Patr. et Can. fol. 469.

[305]) Curator. XVII. Archid. XIV. Vita Chr. II, IV. Canon. IV, IX.

[306]) Curator. XVII, Canon. VIII.

[307]) Archid. IV.

[308]) Archid. IV, XIV. Canon. (VIII) IX.

[309]) Arcta via XXVI.

[310]) ib. Archid. IV, XIV. Canon. IV, IX f. Arcta v. XXXV.

[311]) Arcta via XXXII, XXXV. Curator. Praef. und L., LIII ff., LXVII. Archid. XXII f. Dialog. inter Patr. et Canon. fol. 470. Vita viduar. I f., IX. Vita virgin. V f., VIII. Vita inclus. XIII. Ref. Monial. II, bes. III. Canon. IV, VI, XII—XV, XXVIII. Plur. Benef. V, XV f. Serm. de Temp. fol. 176b. De conv. pecc. V. Vita Princ. III, XXVII f. — Curator. I—VI, L ff. Praesul. LVI. Archid. XIV, XIX f.

[312]) H. Pirenne, Geschichte Belgiens (= Allgem. Staatengeschichte, I. Abt.), deutsch von F. Arnheim, Bd. II. 1902. — K. M. Fabritius, Geschichte des Hochstifts Lüttich, Leipzig 1792. — Ad. Borgnet, Jean de Heinsberg (Bulletin de l'institut archéologique Liégeois Tom. II.) Liége 1854. — J. Daris, Histoire de l'évêché et de la principauté de Liége pendant le XVe siècle. Liége 1887.

J. Chapeaville. Qui gesta pontificum Tungrensium, Trâjectensium et Leodiensium scripserunt auctores praecipui. Leodii 1612 ff. Tom. III. (Suffridus Petri, Gesta pontificum Leodiensium). — B. Fisen, S. J.

Historia ecclesiae Leodiensis. Pars II. Leodii 1646. — J. Foullon, Historia Leodiensis. Leodii 1735/7 tom. II. — P. F. X. de Ram, Documents relatifs aux troubles du Pays du Liége . . . . Bruxelles 1844. — Ferner die Chroniken von Jean de Stavelot (ed. A. Borguet, Bruxelles 1861), Cornelius Zantfliet (Martène et Durand, Amplissima collectio tom. V) und Adrian de Veteribusco (ib. tom. IV) — Mémoire du légat Orufrius sur les affaires de Liége ed. St. Bormans, Bruxelles 1886. — Weiteres am betreffenden Orte.

Hefele, Conciliengeschichte, Bd. VIII ed. Hergenröther, 1887. — Binterim, Pragmat. Geschichte der deutschen Conzilien Bd. VII. 1852. — Harzheim Concilia Germaniae tom. V 1763.

[313]) S. 19 ff.

[314]) Über die Beziehungen des Dionysius zur Diözese Lüttich vgl. S. 5, 10, 11, 24 ff.

[315]) S. 10 f., 24 ff.

[316]) Fisen 219.

[317]) Die Regierung Johannes VI. von Bayern (1390—1417) kommt nicht in Betracht, da Dionysius, wie bemerkt, Zustände der Gegenwart im Auge hat. Es ist aber klar, dass seine Traktate über das Leben der Bischöfe und Geistlichen keine Jugendarbeiten sind. Jedem, der sie liest, wird sofort deutlich, dass sie Werke eines gereiften Mannes sind, dessen Bildung bereits zu einem gewissen Abschlusse gelangt ist und der über einen reichen Schatz von praktischer Erfahrung verfügt. — Die kurze Regierung Johanns VII. von Wallenrode (Mai 1418—Mai 1419) bietet nichts Bemerkenswertes. [W. Move, J. v. W., Erzbischof von Riga und Bischof von Lüttich. Halle 1894].

[318]) Bormans, Recueil des ordonnances de la principauté de Liége I 531. — Stavelot 175.

[319]) ib. vgl. auch Stavelot 73 ff.

[320] Am 16. Juli 1824. vgl. Bormans, 538.

[321]) Stavelot 286 ff. Pirenne 334 ff.

[322]) Martène IV 1212 f., V 412, 449 f. Foull. 28. Fisen 208.

[323]) Fisen 194. Chapeav. 124, 126. Martène V 422, IV 1212.

[324]) Gegen Utrecht (1433) Chap. III 128 f.

[325]) Martène IV 1212. Fisen 203.

[326]) Martène IV 1209 f. Foull. 18 f.

[327]) Fisen 203. — Martène IV 1209 f. Foull. 18 f. 22.

[328]) Martène V 430, 456 ff. IV 1217, 1212, 1224. Fisen 212 f. Foull. 22 (Zug gegen Boulhon 1432) — Fisen 210 f.

[329]) Er war erst 23 Jahre. Foull. 5. Mart. V 412.

[330]) Fisen 184.

[331]) Daris 228.

[332]) Foull. 7. Mart. IV 1222, V 477.

[333]) Vgl. die Anm. 322 cit. Stellen (gegen Chap. III 116) Daris 226 f.

[334]) Binterim VII 114 f.

[335]) Mart. V 454. De Ram 405 ff. Bint. VII 226 ff. Hefele VIII 10 f.

[336]) Daris 241.

[337]) Fisen 216 f. Foull. 32. Mart. IV 1222, 1224.

[338]) Mart. IV 1224, 1226.

[339]) Mart. V 461 ff.

[340]) Daris 274 ff., 288 ff.

[341]) Fisen 214.

[342]) Stavelot 575. Foull. 84.

[343]) Foull. 84.

[344]) Foull. 30. vgl. Fisen 218, 228. — Zwei seiner Söhne werden als „bastardus de Heynsberch" erwähnt: De Ram 148, 208. vgl. Borgnet 85. Daris 315.

[345]) Mart. V 458 (Johannes de Bunde).

[346]) Mart. IV 1224.

[347]) Chap. III 116. Fisen 184. Mart. V 410 f.

[348]) Fisen 209, 218, 184. Chap. III 115. Foull. 23. — Fisen 202. Chap. 122. Fisen 206. Foull. 19 — Fisen 204.

[349]) Chap. 122. Fisen 202.

[350]) Mart. IV 1225.

[351]) ib. 1227. Foull. 35.

[352]) Fisen 218. Mart. IV 1239. Foull. 37.

[353]) Oncken II 6, p. 616 Anm.

[354]) Chap. III 116, 123. Mart. IV 1202, V 420. Stavelot 443, 444, 455, 459, 534. Foull. 11. — Foull. 38. Fisen 218 ff. Mart. IV 1240.

[355]) Fisen 204. Daris 229 ff. — Stavelot 448, 457, 481. Mart. IV 1211, V 444, 454.

[356]) Mart. V 460. Foull. 22, 26, 28. Fisen 204.

[357]) Mart. IV 1218, V. 460 f. Foull. 29.

[358]) Fisen 216.

[359]) Foull. 29. Fisen 213. Mart. IV 1218, V 455 vgl. auch IV 1226 f. — Foull. 24, 29. Mart. IV 1225. Nur im Vorübergehen mag erwähnt sein, dass die Regierung Johanns VI. der Johanns VIII. sehr ähnlich war: er war ein kriegerischer, grausamer Bischof, der schliesslich abdankte, um sich zu verheiraten. (Martène V 338 ff., 417, 448, 474. Fabritius 180. Pirenne 321—329. Borgnet 25 f.)

[360]) Foull. 32 f. Fisen 217 f. Mart. IV 1227 ff., V 488 f. Chap. 131. De Ram 5.

[361]) Daris 314/6. Foull. 24, 29 vgl. 23, 36, 39. Fisen 206, 218, 228.

[362]) De Ram 158.

[363]) Fisen 220. De Ram 371 f.

[364]) Chap. III 132.

[365]) Pirenne 340 f. De Ram 372. Chap. III 132.

[366]) De Ram 171, 372. Vgl. die Memoiren des Phil. de Commines (ed Dupont. Paris 1843) II, 115.

[367]) ib.

[368]) De Ram 8. Foull. 45.

[369]) De Ram 210.

[370]) Fisen 220 f. De Ram 372—374. Daris 507. Fisen 292.

[371]) Fisen 220.

[372]) Fisen 268 f. Foull. 118 f.

[373]) Chapeav. III 133 f., 169 f. Fisen 220. Martène IV 1323 V 489 ff. De Ram 6 f., 55, 417 ff. Onnfr. 103.

[374]) De Ram 17, 18, 374. — Fisen 226, 229.

[375]) Martène IV 1291 ff. Foull. 83. Fisen 248. De Ram 15, 23. 28, 157 f., 374. Onnfrius 4 f.

[376]) Chapeav. III 170, vgl. 176—178; besonders: Fisen 268. Onnfrius 33.

[377]) Foullon 116 f. Martène IV 1325, De Ram 57. Onnfrius 33.

[378]) ib. 12.

[379]) De Ram 158.

[380]) Onnfr. 73—75.

[381]) De Ram 211 f.

[382]) Onnfr. 14, 43.

[383]) ib. 118.

[384]) Fisen 221. Foullon 45. Martène IV 1234, 1238. De Ram 173.

[385]) Fisen 270.

[386]) Foull. 59 f. Fisen 267. Martène IV 1306. De Ram 15, 46 f.

[387]) Fisen 223 ff. Martène IV 1234 ff, 1243, 1255 f, 1299, 1306 ff. De Ram 7, 14, 18 f, 44. Onnfr. XVI f. 56, 76 ff. Chapeav. III 200.

[388]) Anm. 386.

[389]) vgl. ausser Anm. 388 noch: Fisen 253. Onnfr. 13, 66 f. De Ram 12.

[390]) Chapeav. III 137, 169 ff, die Memoiren des Onufr. passim De Ram 13 ff. Martène IV 1250 ff, 1256 ff, 1259, 1264 ff, 1276.

[391]) Foull. 42 f. Fisen 221. Martène 1260, 1283, 1288, 1320. De Ram 14, 16, 37.

[392]) Chapeav. III 136. Mart. IV 1231.

[393]) Chapeav. III 136. Mart. IV 1231.

[394]) Fisen 223. Martène IV 1265. Foullon 43. 56. De Ram 55. Dabei war L. sehr reich (Chap. III 156).

[395]) Martène IV 1232, 1236 ff. 1241 f. 1244, 1260. De Ram 8 f. Onufr. 22.

[396]) Fisen 225. Martène IV 1231, 1251 f. 1254, 1259. De Ram 13. Foull. 42.

[397]) Fisen 223.

[398]) De Ram 211. — Foull. 45 f. 48. — Fisen 247. 259. 268. Martène IV 1230 f. 1233 f. 1235, 1289, 1291, 1307, V 496.

[399]) Pirenne 347 ff. Onufrius 4.

[400]) Fisen 241. Martène IV 1282.

[401]) Foull. 82 f. Pirenne 350 ff, Martène IV 1276 ff.

[402]) Chap. III 170. De Ram 374. Onnfr. 33ff.

[403]) Die Darstellung ist nur bis zum Jahre 1469 geführt, da Dionysius von da ab nicht mehr schriftstellerisch tätig war, also auch nicht mehr verwendet haben kann, was sich noch ereignete. Die Tatsache, dass er das Interdikt und die dabei vorgekommenen Frevel (Anm. 390. Pirenne 350) nie erwähnt, berechtigt vielleicht zu der Annahme, die Traktate über das Leben des Klerus seien vor 1461 verfasst. — Zur Beurteilung Ludwigs v. Bourbon ist noch wichtig: Fisen 292. Daris 507.

[404]) Quellen: Für das Reglement Johanns von Heinsberg vom 20. Oktober 1424: Harzh. V 735ff. Bormans, Recueil I 548. Binterim VII 115. 226ff. — Für das Konzil: Harzh. V 306ff. Hefele VIII 10f. Daris 242ff. De Ram 404ff. Binterim VII 226ff. — Sonst: Borm. Rec I. 383. Martène IV 1215, 1238. Pirenne 344f.

[405]) De Ram 406. Harzh. 309f. (735ff.). Mart. IV 1216, 1241ff. De Ram 139.

[406]) Daris 228. Auch Ludwig v. Bourbon tat das: De Ram 416.

[407]) Über den Aufruhr der „cluppelslagers“ vgl. Martène IV 1241ff. V 338. Staveltot 433. De Ram 9ff. 484ff. Foullon 49.

[408]) Anm. 404. Vgl. besonders: Harzh. V 310. 312f.

[409]) Die Notizen, welche die Lütticher Chroniken über diesen Punkt bieten, sind nur kurz und mehr beiläufig gegeben, da die Autoren auch der sogenannten historiae ecclesiasticae ihr Hauptinteresse der politischen Geschichte zuwenden. Hauptquellen für die Darstellung sind die Synodalstatuten. Vgl. Harzh. V 306ff (dazu Binterim VII 226ff. Hefele VIII 10f. De Ram 404ff) und 735ff. Ausserdem die repetierten oder modifiziertem Statuten (Daris 242ff.), welche mit dem ausdrücklichen Bemerken, sie seien bisher noch nicht beobachtet worden, neu eingeschärft wurden (Harzh. V 306).

[410]) Martène IV 1349. 1410.

[411]) Daris 245. Pirenne 555. Harzh. 736.

[412]) Daris 245.

[413]) Martène IV 1241. Vgl. das Citat Anm. 436.

[414]) Daris 245, 247.

[415]) Daris 244.

[416]) Daris 247f.

[417]) Daris, 244ff.

[418]) Daris, 244.

[419]) Beispiele von pluraliter beneficiati findet man: Daris 232, 259, 267, 268, 270, 271, 526. Martène IV, 1208, 1244. Ausserdem vgl. Harzs. V, 307f. De Ram. 405f., 407.

[420]) Daris, 299.

[421]) Harsh. V, 311f.

[422]) Harsh. V, 307f., 309, 311f. Martène IV, 1208.

[423]) Vgl. Anm. 419. Martène IV, 1244.

[424]) Fisen 217. Martène IV, 1222, 1224 f.

[425]) Daris 299. Fisen 186.

[426]) Daris 250 ff., 257. Harzh. V, 313, 736. Pirenne 549 f., 551 f.

[427]) Foullon 30.

[428]) Vgl. S. 24 f.

[429]) Martène IV, 1225, Anm. V, 483 f. Fisen 215 f. Foull. 33 (Daris 256).

[430]) Daris 243.

[431]) „Weltlich lebende Priester" werden in den Quellen nicht selten erwähnt; vgl. z. B. De Ram 9. Martène IV, 1242 uö.

[432]) Martène IV, 1316 De Ram, 167. Chapeav. III, 167, 201.

[433]) De Ram, 64.

[434]) Daris, 249. Fisen, 197.

[435]) ibid.

[436]) Für die Lebensführung der Geistlichen ist charakteristisch, was die Grabschrift eines Kanonikers (De Ram, 353 f.). an dem Toten als besonders lobenswert hervorheben zu müssen glaubt: fraudis fermenta repellens, munere non caecus, non fractus pretio. — vgl. auch De Ram 139, 141.

[437]) ib.

[438]) Martène IV, 1351 f.

[439]) Harzh. V, 311.

[440]) Daris, 250.

[441]) Vgl. Anm. 436 (. . . non vanum panem nec potum sumpsit inanem, sacris incubuit inque labore fuit) Daris 249.

[442]) Harzh. V, 736.

[443]) Daris 244.

[444]) Daris 244.

[445]) ib. 241, 227. Harzh. V 217. — Daris 297 ff., 548 ff. Martène IV 1222, 1232, 1241. Foull. 30. Fisen 185. Stavelot 195, 382, 429. De Ram 435, 612, 614, 617, 659, 677, besonders 401 ff.

[446]) Martène IV 1242, 1306, 1332, besonders 1276 ff. 1290, 1292 De Ram 139, 211. — Fisen 227. Foull. 81 f. 125 f.

[447]) S. Anm. 409.

[448]) S. 53 f.

[449]) Vgl. S. 53 f.

[50]) S. 30 f.

Lebenslauf.

Ich, Johannes Oskar Erdmann Schäfer bin am 27. März 1881 in Bautzen geboren. Nach Übersiedelung meiner Eltern nach Dresden besuchte ich dort die Bürgerschule und von 1890—1899 das Vitzthumsche Gymnasium. Ostern 1899 ging ich mit dem Reifezeugnis zur Universität und studierte zunächst in Leipzig, dann in Halle und darauf wieder in Leipzig Theologie, Geschichte und Philosophie. Im Februar 1903 legte ich die erste theologische Prüfung pro lic. conc. ab und kehrte ins Haus meiner Eltern zurück, um weiteren Studien obzuliegen. Unter meinen Lehrern bin ich nächst meinem Vater, der mich auch bei der Abfassung dieser Arbeit vielfach mit seinem Rat unterstützt hat, zu besonderem Danke verpflichtet den Herren Prof. DDr. Haupt, Kautzsch, Loofs, Reischle in Halle, Brieger, Guthe, Hauck, Heinrici, Kirn, Kittel und Rietschel in Leipzig und Böhmer in Bonn, dem ich auch das Thema meiner Dissertation verdanke.